

مهرجان القاهرة للثقافة والفنون

الأعمال
الفكرية



ريتشارد شاختر
ترجمة: د. أحمد حمدي محمود

رواد الفلسفة الحديثة



الهيئة
التصيرية
العامة
للكتاب

رواد الفلسفة الحديثة

رواد الفلسفة الحديثة

تأليف: ريتشارد شاخ

ترجمة: د. أحمد حمدي محمود



مهرجان القراءة للجميع ٩٧

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك
(الأعمال الفكرية)

الجهات المشتركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة الإدارة المحلية

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ: هيئة الكتاب

رواد الفلسفة الحديثة

تأليف : ريتشارد شاخنت

ترجمة : د. أحمد حمدي محمود

الغلاف:

الإشراف الفني

للغنان محمود الهندي

المشرف العام

د. سمير سرحان



مقدمة

وهكذا تمضى مسيرة مكتبة الأسرة لتقدم فى عامها الرابع تسع سلاسل جديدة تضم روائع الفكر والإبداع من عيون كتب الآداب والفنون والفكر فى مختلف فروع المعرفة الإنسانية، تروى تعطش الجماهير للثقافة الجادة والرفيعة، وتنضم إلى مجموعة العناوين التى صدرت خلال الأعوام الثلاث الماضية لتغطى مساحة عريضة من بحور المعرفة الإنسانية، ولتقطع بأن مصر غنية بتراثها الأدبى والفكرى والإبداعى والعلمى، وإن مصر على مر التاريخ هى بلاد الحكمة والمعرفة والفن والحضارة .. عبقرية فى المكان وعبقرية الإبداع فى كل زمان.

سوزان مبارك

على سبيل التشجيع...

مكتبة الأسرة ٩٧ رسالة إلى شباب مصر
الواعد تقدم صفحات متألفة من متعة الإبداع
ونور المعرفة مصدر القوة في عالم اليوم..
صفحات تكشف عن ماضي العريق وحاضرنا
الواعد وتستشرف مستقبلنا المشرق.
د. سمير سرهان

مقدمة

لقد برز سبعة فلاسفة من بين جميع أقرانهم فيما أصبح يعرف بالحقبة الحديثة من تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر) .
انهم ديكارت واسمبينيوزا ولايبنتز ولوك وبركلى وهيوم وكانط . وتمثل افكارهم صميم الفلسفة الكلاسيكية الحديثة ، وتيارها الأساسى . ومهما ظهر من جوانب هامة وشائعة ، ومن اختلاف عند الفلاسفة اللاحقين على جانبى بحر المائش ، فان أحدا لا يستحق أن يوصف بأنه مثقف فلسفيا اذا اقتصر على التعرف على فلسفة اللاحقين ، ولم يقم بدراسة فاحصة دقيقة لمن سبقوهم من عظماء الفلاسفة . وهكذا يمثل الالمام بأعمالهم - من الناحية العملية - أحد الأركان التى تتركز عليها دراسة الفلسفة فى كل معهد من المعاهد الفلسفية فى الغرب ، حتى وإن بدا وصف هؤلاء الفلاسفة تقليديا بأنهم «فلاسفة محدثون» من المفارقات فى نظر كل جيل من الأجيال المتلاحقة، وحتى اذا استمرت الاسهامات المستحدثة تحدث تحولات فى الفكر الفلسفى وجوهره فى الكثير من مختلف المجالات . وسيصبح هذا الوصف بغير شك مادامت الفلسفة - كما نعرفها - ينظر اليها كركن من أركان الحياة الثقافية والفكرية . وقد ظهرت الفلسفة قبل ظهور ديكارت بألفى سنة ، ومازالت تتابع مسيرتها زهاء مائتى سنة بعد كانط . بيد أن هؤلاء الفلاسفة السبعة قد أحدثوا أثرا عميقا للغاية على مسار الفلسفة بحيث غدا من المستحيل تصور وجود الأشكال المتنوعة من البحث التى تمثل مجتمعة الفكر الفلسفى حاليا - وأيضا مختلف القضايا التى يدور الجدل حولها والمواقف التى يتخذها الفلاسفة المعاصرون من شتى النحل - بغير رجوع الى ما أسهم به هؤلاء الفلاسفة السبعة .

على أننا إذا سلّمنا بالزعم السائد على نطاق واسع (والذي يعد في حالات كثيرة بعيدا عن الصواب) بأن آخر كلمة تقال في أى دراسات عرفانية يحتمل أن تكون الأفضل والاكثر استحقاقا للانتباه ، فانه لن يبدو على الإطلاق منافيا للمعل اقدام احد الناس على التعجب في هذا المقام ، وإذا سمعناه يقول : « لماذا نقرأ هؤلاء الفلاسفة (من ديكارت الى كانط) والذين لا يرجع وصفهم بالمحدثين - الى حد كبير - الى اكثر من عرف اصطلاحنا عليه ؟ فعلينا ان لاننسى ان القضايا التى يناقشونها قد تناولها عدد كبير من الفلاسفة الأكثر حداثة ممن يميلون الى الاعتقاد بأن بحثهم لهذه القضايا أهم من أبحاث من يسمون « بالفلاسفة المحدثين » . والواقع ، لقد جادل فلاسفة كثيرون ورأوا أنه كثيرا ما احتوت هذه الأبحاث الكلاسيكية على أغلاط أساسية ، بل وتعد مشكلات كثيرة من تلك التى تناولها هؤلاء الفلاسفة المبكرون اما بلا معنى ، أو مشكلات منتحلة . انها مشكلات حقيقية من تأثير الاضطراب اللغوى وخلل تصورهم لها . ولو صح ذلك سيكون أى جهد يبذل فى الاهتمام بهذه الأبحاث الأبر مضيعة للوقت اللهم اذا استثنينا أولئك الذين يهتمون بعلم « تاريخ الأفكار » ، ومن ثم فليس هناك ما يبرر ارهاق انفسنا بدراسة ديكارت واسبينوزا وكانط وما أشبه !

واجابتي هى كما يأتى : أولا - علينا ان لا نقبل بكل بساطة ما يقوله أحد الناس بأن هؤلاء الفلاسفة مخطئون أو حمقى ، حتى وان كان هذا الشخص فيلسوفا معاصرا لامعا ، ان هذا سيعنى ضربا من الخضوع للثقافات ، لا موضع له فى الفلسفة ، التى جعلت القدح الملقى « للتجربة » وللاستدلال البصير » .

ثانيا - ان هؤلاء الفلاسفة المعاصرين الذين يحقرون من شأن هذه المباحث الكلاسيكية على هذا النحو قلما يأتون بشيء شبيه بالردود القاطعة والأدلة الحاسمة لتأييد نقاط اعتراضهم . وفى الحق كثيرا مايبين ان ما استخلصوه عن جواء هذه الأبحاث الكلاسيكية أو حمقها ، قد اعتمد على افتراضات فلسفية مختلف عليها ، أو على مناهج اشكالية . ولقد اعترف الآن بأن هذه الحالة تنطبق على اتباع المذهب الوضعى ، ومن المتوقع أن يعترف بذلك أيضا فيما يتعلق بالدارجيين من فلاسفة اللغة . على أية حال ، ان علينا أن ندرس شيئا ما عن الأبحاث الكلاسيكية قبل أن نشرع فى اصدار الحكم على قضية هل تعد هذه الأبحاث مجدية ، أو هل لها أهمية تذكر .

ثالثا - لقد استمر قدر كبير من الأبحاث الفلسفية الجارية ينصب على العديد من المشكلات التى عنى بها الفلاسفة الذين سنتحدث عنهم فى هذا الكتاب ، أو على أقل تقدير بالمشكلات الوثيقة الصلة بمشكلاتهم ، وفضلا عن ذلك ، فإن هذه الأبحاث الكلاسيكية تمثل السياق العام الذى تدور فى نطاقه معظم الأبحاث الجارية اليوم . ومن المتعذر فهم مايتحدث عنه كثير من الفلاسفة المعاصرين وسر ادعائهم الأهمية لما يقولون إذا لم يعرف شيء ما عن خلفية تأملاتهم وخواطرهم ومجادلاتهم . وبالإستطاعة الإعتداء الى هذه الخلفية ، أو على جانب منها على أقل تقدير فى الكتاب المائل بين أيديكم الآن .

وبالإضافة الى ذلك ، فإن هناك نقطة أكثر عمومية . فبوسعنا الاعتراف بحدوث تقدم فى الفلسفة ، وأن نعترف أيضا بأن الأبحاث الأحدث خطوة متقدمة على الأبحاث التى سبقتها ، وأن كان هذا الرأى لايصح عن الفلسفة البتة ، كما هو الحال فى العلوم الاجتماعية والطبيعية حيث ساعد تجميع البيانات وامتدادها وارتقاء التقنيات التجريبية والرياضية على سرعة الكشف عن عدم كفاية الأبحاث الأيكر ، وعدم استبعاد أن تكون الكلمة الأخيرة فى أى موضوع متاح هى أفضل مايقال عنه . فيجب أن لانسى أن الكثير من المعلومات المرتبطة بالموضوع المتعلق بالمشكلات الفلسفية والميسورة لنا - أن لم تكن كلها - كانت ميسورة لديكارت واسبينوزا ولوك ، وأننا مضطرون الى الاستعانة بنفس الأداة الأساسية فى تحليل ماتوافر لهم من بيانات . هذه الأداة هى القدرة على التأمل . نعم لقد تحقق تقدم كبير فى القرن الأخير فى ميدان المنطق الصورى ، غير أن القليل من المشكلات الفلسفية الحقة يمكن أن تحل بمجرد تطبيق وسائلها المنطقية المتقدمة عليها . ولعل البحث الفلسفى ليس متحررا تمام التحرر من الزمان ، ومن التاريخ ، وقد يقع الفلاسفة - يقينا - فى أخطاء ، ولكن هذا لايعد مبررا كافيا لاعتبار أى بحث فلسفى كتب منذ مائتى سنة غير مسابر للعصر ، وغير مرتبط بعالم اليوم ، وغير جدير بأى اهتمام جاد تبعا لذلك .

وأخيرا - فإن الفلاسفة الذين تناولت الكلام عنهم فى هذا الكتاب يستحقون القراءة لأنهم عرضوا آراء هامة عن بعض أكثر الجوانب الأساسية الهامة مما يستطاع التفكير فيه - وليست المشكلات التى عتوا بها من المشكلات التى تتبع مجالا سيتوقف ظهوره فى حياتنا الدارجة التى ألفناها . أنها أيضا ليست من نوع المشكلات التى يتوجب علينا حلها إذا نحن أردنا

الهبوط على كركب مارس أو رغبتنا إنهاء الحرب فى العالم ، أو القضاء على النزعة العنصرية أو انقاذ البيئة ، وسنرى فيما سنبحث من كتبهم أن هؤلاء الفلاسفة لم يعنوا فى الأغلب بالمشكلات الأخلاقية والسلوكية ، بالرغم من أنهم قد كتبوا عن الأخلاق فى مواضع أخرى . إذ لم تبد المشكلات التى قاموا ببحثها فى هذه الكتب مشكلات فى نظر الناس ، الا بعد أن نجحت فى دفعهم الى طرح المسائل ذات الأهمية العملية والأخلاقية الملحة جانبا بصفة مؤقتة . إنها مشكلات لا تظهر الا اذا استطاع المرء أن يتراجع عن المشاركة المباشرة فى قضايا العالم ، ويفكر فى ماهية الأوضاع التى يلقى نفسه فيها ، ويقيم المعرفة التى يحصل عليها عن هذه الأشياء ويتأمل ماهيته .

ماعليتنا . فما هو العالم ؟ وما هو طابعه الأساسى ؟ ومن أنا ؟ اذا الذى أتساءل عن طبيعة العالم ، والموجود فى العالم ؟ وما هو ، لو كان هناك شيء ما ، الى جانبى وجانب الآخرين المائلين لى فى العالم ؟ وهل هناك سبب يدعونى الى مشاركة الآخرين فى الاعتقاد « بالله » ، الذى يعتقد فى وجوده كثيرون؟ هذه هى المسائل الأساسية فى الميتافيزيقا ، والتى بالمقدور تقسيمها على هذا الوجه الى : الكوزمولوجيا (الكونيات) Cosmology والفلسفة النفسية Philosophical Psychology و الأنثروبولوجيا (أو فلسفة العقل) واللاهوت الفلسفى Philosophical theology وهناك سؤال آخر لعله أقل أساسية من الأسئلة الخاصة بالميتافيزيقا ، وان كان - من ناحية - ممهدا لها : ماهى القيمة التى بوسعنا أن ننسبها للمعرفة التى نحصل عليها عن هذه الأشياء ، أو على أقل تقدير - المعرفة التى نعتقد أو نظن أننا حصلنا عليها ، والتى نرغب فى الحصول عليها عن هذه الأشياء ، وعن مسائل أخرى أيضا فى العلم أو الحياة العادية ؟ أو بمعنى أصح ما هى طبيعة المعرفة ؟ ان هذا السؤال ، الذى يعد - من جانب - سؤالا يخص مكانة البرنامج الميتافيزيقى للفلسفة ، يعنى البرنامج المتعلق بإمكان تحقيق معرفة ما هو كائن - هو سؤال الاستمولوجيا أو نظرية المعرفة . والاستمولوجيا فرع من الفلسفة لا ينفصل عن الميتافيزيقا . ولقد ازداد شغله للفلاسفة فى تاريخ الفلسفة الحديثة (والقرية العهد) . فاذا تعذر على المرء الاقتناع بأنه قادر على «معرفة» موضوعات البحث الميتافيزيقى ، فان برنامج الميتافيزيقا ذاته سيتعذر تنفيذه . ففى عالم الفلسفة ، لا يكفى أن تتوافر لك اعتقادات عن الله وطبيعة العالم (طبيعة الانسان) لأن ما يميز الفلسفة عن الدين أو الأدب هو أنه من

المفروض ان يكتفى الفلاسفة بتوكيد ما بمقدورهم الزعم بحق بانهم يعرفونه ،
يعنى ما باستطاعتهم تبريره اما بالرجوع الى التجربة او بتعليله بالرجوع
الى الحجج العقلانية .

لقد عنى الفلاسفة الذين سنتحدث عنهم بهذه المسائل الميتافيزيقية
والابستمولوجية . وأيا كانت نظرتنا الى الاجابات التى قدموها لهذه
الأسئلة ، فاننا سنستفيد مما سنقرره عن كيفية النظر اليها . ونحن
ميالون جميعا للحصول على أفكار خاصة بما ناقشوا من قضايا . اذ
أننا نترزع بوجه عام الى التساؤل عن هذه القضايا ، أو نتوقف بالفعل
لتأملها ، نعم ان علينا أن نفعل ذلك ، بغض النظر عما يبدو فى هذه القضايا
من ابتعاد عن مشكلات حياتنا اليومية ، لأن طريقة فهمنا لأنفسنا وللعالم
من المسائل ذات الاهمية العظمى والقصى فى نهاية المطاف : وستزداد
قدرتنا على النهوض بهذه المهمة اذا اطلعنا على ما جاء به هؤلاء الفلاسفة ،
وأحطنا بما ذكروه ، واهتدينا الى رأى خاص بذلك .

الفصل الأول

ديكارت

ثمة اجماع على اعتبار رينيه ديكارت(*) « ابا للفلسفة الحديثة » ، ويرتكز هذا الرأي على مبررات قوية ، ترجع الى البرنامج الذى اعده ، وايضا الى نوع المنهج الذى اتبعه فى محاولة تنفيذ هذا البرنامج ، والذى تطلب منه الابتعاد عن المنهج السائد فى الفلسفة الوسيطة ، ولقد ترك منهجه اثرا عظيما على الاتجاه اللاحق للفلسفة الحديثة . ولربما لا تبدو هذه الجوانب واضحة على الفور ، وبخاصة اذا ادركنا أن العنوان الرئيسى لكتاب التأملات لديكارت هو : « تأملات فى الفلسفة الاولى التى اثبتت وجود الله ، والتفرقة بين العقل والجسم » ، واذا راعينا ايضا أنه اهدى الكتاب لكلية اللاهوت فى جامعة السوربون ، ولكن علينا أن لا نقبل ما ذكره على علاقته دون قدر من الارتياح والحذر . إذ كان ما يقلقه هو راديكالية منهجه ، والذى حمل فى طياته - فى واقع الامر - اعلانا بالاستقلال عن الكنيسة من جانب الفلسفة ، مما كان سيؤدى الى تعرض كتابه لمضايقات رقابة الكنيسة . ففي فرنسا ، فى النصف الأول من القرن السابع عشر ،

(*) الاحالات فى هذا الفصل الى ارقام الصفحات فى الجزء الاول من René Descartes Philosophical Works ترجمتها من الفرنسية الى الانجليزية Elizaberth S. Maldana, G.R.T. Ross (كيمبرج ١٩٦٧) .

كانت هذه الناحية مسألة خطيرة حقا ، ستظهر آثارها في الأصداء التي
يحتمل أن تتردد عن ديكارت في الدوائر الفلسفية ، وقد تؤثر فيه
شخصيا .

ولاترجع المشكلة الى ان النتائج التي امتدى اليها ديكارت عن طبيعة
الله ، ووجوده ، وعن العالم النفسى ، كانت تحمل فى ثناياها شيئا من
الهرطقة . اذ كان الأمر عكس ذلك ، لأنها لم تكن كذلك . اما ما يصح
اعتباره هرطقة فكان اشاراته الى ان الاحكام الخاصة بهذه القضايا لايجوز
ان ترتقى الى مرتبة المعرفة . فليس بالمقدور القول بمعرفتها كحقائق ، الا
اذا امكن برهنتها برهانا عقلانيا ، يعنى ما لم تثبت صحتها اعتمادا على
مدركات واضحة ومتميزة ، واعتمادا على الحجج العقلانية وحدها .
وما يعنيه القول بأن الاستناد الى الوحى ليس كافيا ، وأن الاستعمال المتحرر
« للعقل الطبيعى » - وعن هذا الطريق وحده باستطاعتنا الحصول على
معرفة بهذه الأشياء - هو الايحاء بأن الفلسفة ليست مجرد خادمة لللاهوت ،
أو تابعة له . وانها - بمعنى أصبح - وسيلة أسس من اللاهوت ، وليست
بحاجة اليه ، ويتعين أن تعمل مستقلة عن الوحى ، ومن هنا كانت لدى
ديكارت مبررات قوية دفعته الى قول ما قال فى « الاهداء » (اهداء الكتاب
الى كلية اللاهوت) .

البرنامج والمنهج

لم تكن هذه المناسبة هى المرة الأولى التى التزم فيها ديكارت مثل
هذا الحذر . فقبل ذلك بسنوات ، وبعد أن تأمل ما حدث لجاليليو ، فأنه
توقف عن نشر كتاب كان قد ألفه عن «العالم» ، وعبر فيه عن ايثاره للمذهب
الكوبرنيقى . غير انه فعل ذلك بدافع أكبر من الحصافة ، لأنه - على
ما يبدو - كان عذوبا حقا عن الابتعاد عن تعاليم الكنيسة . فلقد ولد فى
مدينة صغيرة فى فرنسا ١٥٩٦ ، وتعلم فى إحدى الكليات اليسوعية .
واستمر مقتنعا بسلامة أصول الاتجاهات الأساسية لللاهوت والايمان ، التى
تلقنها ، حتى رغم سعيه الى جعل هذه التعاليم تستند الى ما اعتقد أنه
اساس أفضل وأحدث اعتمادا على النهوض بمذهب فلسفى ومنهج فلسفى
يتصفان بالرسوخ والشمول . (ولقد آمن بأن رسالته تدعوه الى النهوض
بهذه المهمة ، بعد بعض الأحلام التى حلمها فى إحدى الأمسيات التى
امضاها فى مدينة أولم بالمانيا أثناء خدمته بالجيش الهولندى) .

ورغم أن ديكارت من أصل فرنسى ، الا انه أمضى الجانب الأكبر من النصف الأخير من حياته فى هولاندة . وهناك قام بتأليف أغلب مؤلفاته الفلسفية التى تضمنت وفرة بين الرسائل التى تبادلها هو ومفكرين آخرين معاصرين له . وعلى هذا النحو فانه ابتعد عن اللاهوتيين فى باريس (بعد اصطدام مشهور معهم فى بواكير حياته خرج منه سليما بغير سوء) ولم تفارق ظلالهم مخيلته قط . ولكن لعله قد شعر بارتياح أعظم ، وبأنه أفضل مقدرة على انماء نظراته فى موضع مختلف . وجاء اثارة للكتابة باللغة الفرنسية بدلا من اللاتينية فى كتاباته الفلسفية دليلا على رغبته فى التنفس (والتفكير) بمزيد من التحرر بقدر أكبر مما هو مستطاع فى جو خاضع للترتبات اللاهوتية .

وتعد مغادرة ديكارت لهولاندة من بين الأحداث السيئة الحظ فى تاريخ الفلسفة . اذ أدى ذلك الى التعجيل بوفاته (١٦٥٠) فى سن مبكرة نسبيا (٥٤ سنة) . وكريستينا ملكة السويد من بين من تسببوا فيما حل به من جراء ذلك . فلقد أقنعتة بالذهاب الى استكهلم ١٦٤٩ للانضمام الى زمرة المفكرين والمثقفين الذين التفوا حولها هناك . وبعد سنة فقط عانى خلالها ديكارت الأمرين من زمهرير شتاء السويد ، والنظام الصارم الذى فرضه على هؤلاء النبؤساء ، مات متأثرا بالالتهاب الرئوى . (والدرس المستفاد من هذه الواقعة ، انه مهما بدا فى دعوة عليقة القوم الذى يشغلون مناصب رفيعة للفلاسفة من تكريم غير مألوف وإرضاء لطموحاتهم ، فان عليهم أن يفكروا مرتين قبل قبول هذه الدعوات) .

وبينما يوحى عنوان «التأملات» أن ديكارت كان معنيا بقضيتين هما قضية وجود الله وقضية خلود الروح ، الا أن برنامجه الفعلى كان أرحب ، ويتعين تصويره تصويرا مختلفا تماما . ولقد ذكر ديكارت فى كتاب « المقال » ، أنه منذ عهد باكر كان يتطلع الى الاهتداء الى « معرفة واضحة ومؤكدة » . عن كل ما هو نافس فى الحياة « (٨٣) » ويمرور السنين ، أسقط ناحية العناية بالمنفعة ، واتجه الى التحمس فى نشدانه التعرف الى كل ما يمكن أن يعرف عن العالم والانسان والله . فلقد رغب «المعرفة» بمعناها الصحيح ، وليس مجرد ما جرت العادة على تسميته بالمعرفة ، يعنى « المعرفة الواضحة والمؤكدة » . لقد أراد المعرفة الجديرة بهذا الاسم . ولن تكون أية معرفة جديرة بهذا الاسم الا اذا توافر لها اليقين الحكامل ، وتقبلت البرهنة والاثبات بصفة قاطعة .

ان ما يظن المرء انه يعرفه ، لا يصح ان يوصف بهذه الصفة في نظر ديكارت ، الا اذا تضمنت هذه المعرفة - أو اعتمدت - على افتراضات يمكن أن تتعرض للشك . وشعر ديكارت ان نسوع ما يدعى بالمعرفة التي بالاستطاعة اكتسابها في جامعات عصره ، وأيضا ما ينظر اليه على انه معرفة في الحياة الدارجة لا يمكن ان يرتقى الى التجاوب والمعيار الذي جال في خاطره ، وشعر ان مختلف العلوم وفلسفة عصره تعتمد على أسس « بعيدة كل البعد عن الرسوخ » ، ومن ثم فقد بدا له انه رغم ان اكتساب المعرفة « عن طبائع الأشياء تعد أهم شيء » محاولة في العالم بأسره ، فان الناس في واقع الأمر ليس لديهم مثل هذه المعرفة على الإطلاق . ومن هنا شرع في محو ما هو منقوش من آراء سابقة مستندة الى افتراضات مشكوك فيها على لوح العقل . على أن يبدأ ، دون ان يتوافر له ما هو أكثر من بعض الرواسب أو الخدوش العالقة بهذا اللوح ، ودون اعتراف بأي شيء لا تثبت صحته بصفة مؤكدة ، ثم يشرع بالبناء فوق هذا الأساس خطوة خطوة ، بحيث تكون كل خطوة من هذه الخطوات متحررة كلية من احتمال وجود أي شوائب عالقة بها وتقبل الشك ، الى أن تتم اعادة بناء العلوم ، وبذلك تتحقق المعرفة الحقة للعالم والروح والله . ولقد كان ديكارت شديد التفاؤل ، بفرض احتمال توفيقه في هذا السبيل ، فقال في كتاب « المقال » : « ليس هناك ما هو بعيد بحيث يتعذر بلوغنا اياه . وليس هناك ما يتصف بخفائه وغموضه بحيث يتعذر اكتشافه » (٩٢) ، وربما بدا هذا الرأي غير متوافق هو وما اعترض عليه في كتاب « التاملات » وكتاب « المبادئ » عند ذكر أن ملكة الفهم محدودة ، وان كان حتى في هذه الكتب قد رأى أن بمقدورنا معرفة الشيء الكثير عن العالم ، والله والنفس ، بغير أن تعترى معاييرنا أي خط - ولو ضئيل - لما يصح ان يوصف بالمعرفة ، بغض النظر عن الحدود القصوى لملكة المعرفة .

واحد الأسباب التي دفعت ديكارت الى عدم الرضاء عما اعتبر - فيما سلف - معرفة في العلوم والفلسفة هو تأثيره العظيم بالرياضيات وبالتحليل الهندسي ، والجبر بوجه خاص ، بعد الخطوات الواسعة التي خطتها هذه العلوم في أيامه ، مما ترك أعظم الأثر عند الجميع . ولم يكن ديكارت مجرد واحد من الغريباء أو الدخلاء ، الذين يشاهدون ما هو حادث في الرياضيات ، لأنه كان من أبرز علماء الرياضة في العصر . ومن ثم فانه قد عرف عما يتحدث عندما أشاد بالرياضيات . وما تأثر به تأثرا شديدا في

الرياضيات (وفى الهندسة بخاصة) كان - كما ذكر لنا فى كتاب المقال - هو ما فى منهجها وتصوراتها من رسوخ ، « و يقينية براهينها ووضوح استدلالاتها » . وأردف قائلا : أنه شعر بالدهشة « لأنه بالرغم من صلابه أسسها ورسوخها ، الا أنه لم تتم إقامة صرح شامخ فوق هذه الأسس » (٨٥) . وتمنى لو اتخذت الفلسفة والعلوم أسسا مماثلة فى رسوخها ، وبذلك سيتسنى لنا أن نحسم ونجنى ثمار يقينية البرهان ووضوح الاستدلال ، وبخاصة ، بعد أن قدمت لنا الهندسة مثلا لذلك . وذكر - صراحة - أنه فى سعيه للاهتمام الى منهج يعتمد عليه لبلوغ المعرفة الحقه فى الفلسفة ، فإنه اهتدى الى منهج « يحتوى على مميزات المنطق والتحليل الهندسى والجبر » واقتدى فى هذا الشأن « بتلك السلاسل الطويلة من الاستدلالات » التى يستعملها علماء الهندسة « (٩٢) » .

ويثير هذا الموقف نقطتين : الأولى تخص البرنامج ، وتتعلق الثانية بالمنهج . والنقطة الخاصة بالبرنامج هى شعور ديكارت بوجوب تحقيق الدرجة ذاتها من اليقين فى الفلسفة والعلوم ، كالتى تتطلبها الرياضيات ، لو أريد للنتائج التى تتحقق فى الفلسفة والعلوم نفس ميزة المعرفة الحقه . وكان هذا المطلب مطلباً مستحدثاً وراдикаلياً الى أبعد حد ، لأنه طرح معياراً يصعب التعايش معه ، إذ أنه يجر فى أذياله - ولقد قبل ديكارت صراحة هذه النتيجة - القول بأنه اذا اتضح أن اليقين الذى بالمقدور مقارنته باليقين الذى يتحقق فى الرياضيات مستحيل ، فإنه لن يكون باستطاعتنا الاهتمام الى معرفة بهذه الأشياء ، وقد نساق الى النتيجة القائلة بأنه فيما يتعلق بمثل هذه المسائل - التى ستضم العلوم والميتافزيقا أيضا - فإن أقصى ما سنحصل عليه هو اعتقادات لا يستطيع اثبات صحة أى منها أكثر من باقى الاعتقادات . وبعبارة أخرى ، فإننا سنكون قد اتبعنا ضرباً متطرفاً من الشك ، ومن هنا ذكر ديكارت فى التأمل الأول : « اذا افترضنا اننى باتباع هذه الوسيلة لم أتمكن من الاهتمام الى معرفة أية حقيقة ، وإذا لم أتمكن من بلوغ اليقين فى نتائجي مثلما يتيقن عالم الهندسة من نتائجه ، « فإن بوسعنى - على أقل تقدير - أن أفعل ما بمقدورى القيام به ، يعنى اعلق الحكم » (١٤٨) . وفى الحق فإن الأمر لا يقتصر على امكان قيامى بذلك ، بل ومن واجبى أن أحجم عن إصدار أية أحكام عن العلم والله وطبيعة الانسان ، والا فأننى سأعرض نفسى لاحتمال الخطأ .

هنا يتعين إثارة السؤال الآتى : عن هل يعد ديكارت محققاً ، عندما فرض نفس نوع المطالب التى يفرضها علماء الرياضة على انفسهم على

الفلسفة والعلوم الفيزيائية • فلربما تساؤلنا : اليس من المهم أن نذكر أن الهندسة نسق صوري مكتف بذاته ، بينما ما تتعامل معه الميثافيزيقا والعلوم الفيزيائية هو بالضرورة الواقع • ومن ثم ألا يتعين حدوث اختلافات هامة بين طريقة ارتباط النظريات الهندسية بالبداهات والتعاريف الهندسية وبين طريقة ارتباط النظريات الفلسفية والعلمية عن العالم بالعالم وبتجربتنا الخاصة بالعالم ، ولعله من المستحب أن يتوافر لنا نفس نوع اليقين عن هذه النظريات الفلسفية والعلمية كذلك الذي يتوافر لعلماء الهندسة ، ولكن إذا تعذر حصولنا على هذا اليقين ، فهل علينا أن نؤكد أن نستنتج بأن معرفتنا الوحيدة بالعالم لن تتجاوز الإيمان الذي لا يستند الى أى أساس فى واقع الأمر ، وأنه من الأصوب أن نحجم عن إصدار أية أحكام عن العالم ؟ • اننى لم أقصد تقديم رد على هذا السؤال • وغاية ماسعيت اليه هو اثارته ، وأن أبين وجوب الحرص عند قراءة ديكارت ، وقراءة كتاب مثل هيوم أيضا ، من الذى قبلوا البديل الديكارتي لليقين أو الشك ، وأن كانوا قد شعروا أنه من المحال بلوغ نفس نوع اليقين الذى اعتقد ديكارت أنه بالإمكان بلوغه •

والنقطة الثانية التى بوسعنا طرحها تخص المنهج • فعندما بحث ديكارت عن منهج للفلسفة يتماثل والمنهج المتبع فى علوم رياضية كالهندسة حتى يهتدى الى نوع مقارن من اليقين ، فإنه قد امتدى الى أربع قواعد ذكرها فى كتاب « المقال » ، ثم أعاد طرحها فى صور أخرى فى باقى كتاباته ، والقاعدة الأولى تنص على « عدم قبولى ما هو أكثر مما تبين لعقلى على نحو واضح ومتمايز بحيث لا يكون باستطاعتى الارتياح فيه » • والقاعدة الثانية هى : « أن أقسم كل صعوبة من الصعوبات التى تواجهنى الى أجزاء متعددة بالمقدر الذى بدا ضروريا حتى يمكن حلها على أفضل نحو مستطاع • والقاعدة الثالثة ترى « أن أوصل تأملاتى بدءا بالموضوعات التى تنسم بشدة بساطتها وسهولة فهمها حتى أستطيع شيئا فشيئا الاهتداء الى معرفة ما هو أشد تركيبا » • والقاعدة الرابعة : « أن أقوم فى النهاية بحساب المسألة ومراجعتها مراجعة وافية حتى أستطيع التيقن من عدم اغفالى لأى شئ » (٩٢) • وهناك قرابة وثيقة بين هذا المنهج والمنهج الذى اقتدى به والمتبع فى الهندسة • ومن فضائله فى نظر ديكارت أنه « يحتوى على كل شئ • زد قواعد الحساب بيقينه » (٩٤) •

والفكرة الأساسية هنا هى فكرة « الوضوح والتمايز » ، لأن ماسيترتب على اتباع هذا المنهج هو المطالبة بأن يقتصر الباحث فى

البداية على الأشياء التى يدركها بوضوح وتمايز ، وأن لا يخطو أية خطوة لاحقة لاتباع بوضوح وتمايز ماسبق اثباته بالفعل . وفى الحق فن ما يعنيه هذا النقد الأخير هو عدم السماح بالاقدام على أية خطوة لاحقة فى البرهان اذا لم تكن مؤيدة بقواعد المنطق الاستنباطى . أما النقد الأول فيعد مساويا للقول بعدم توكيد أى شىء مبدئيا ، اذا سمح بأى قدر ولو واهن من الشك .

وهذا ينقلنا الى مسألة الشك المنهجى الشهير لديكارت . ويعتبر الموضوع الأساسى للتأمل الأول . فاذا أراد أحد الامتداء الى نتائج يقينية تماما فيتعين أن لا تكون النتائج مستندة الى افتراضات تفتقر الى اليقين التام . وكيمبدأ منهجى ، يقول ديكارت : « اذن علينا أن نصف بالزيف جميع هذه الاشياء التى قد نتشكك فيها » (٢١٩) . وما يعنيه ديكارت ليس وصف جميع هذه الأشياء التى يحتمل أن تتعرض للشك بالزيف ، وانما الاصحح هو أن مايعنيه هو أن علينا أن لا نصف أى شىء من الأشياء بأنه حقيقى مالم يكن بمقدورنا أن نثبت « حقيقته » ، وحتى يتسنى لنا ذلك اعتمادا على برهان يبدأ مما هو محل شك فحسب ، وينتقل من خطوة لأخرى تكون كل منها صحيحة وفوق كل شك . ويرى أن ماسيبين من ذلك هو أننا سنكون قادرين فى النهاية على اثبات اغلب الأشياء التى نميل الى توكيدها فى المقام الأول ، الى أن يتسنى لنا تبريرها على النحو الذى بينه . ولايرمى شك المنهجى الى هدم مطالب العالم ، ولكنه يهدف بالأحرى ، وكما ذكر فى بداية التأمل الأول ، الى أن تكون الخطوة الاولى فى هذه المحاولة ، « أى فى عملية البناء من جديد بدءا من الأساس ... ومن ثم يتيسر لنا تشييد أساس راسخ وبناء دائم فى العلوم » (١٤٤) .

فما هو اذن الشىء الذى يخفق فى الاستمرار فى البقاء بعد هذا الشك المنهجى المبدئى ؟ وما هو الشىء الذى يتعين وضعه بصفة مؤقتة - على أقل تقدير - موضع تساؤل ، وأن يطرح جانبا ؟ . ان ما جال بخاطر ديكارت فى البداية هو كل شىء « تعلمناه من الحواس ، أو من خلال الحواس » . وبعبارة أخرى ، جميع ظنوننا عن وجود تلك الأشياء وطبائعها التى نعرفنا عليها عن طريق حواسنا . وتتضمن جميع الاشياء التى اعتدنا اعتبارها مكونات العالم ، وأيضا أنفسنا ، باعتبارنا أجزاء من العالم - كوجودنا الجسمانى . وأول سبب ذكره لطرح جميع ظنوننا المستندة الى شهادة حواسنا هو أننا نعرف جميعا أن حواسنا تخدعنا

أحيانا ، فأحيانا نكتشف أن الأشياء مختلفة عما تزعمت لنا أصلا . وأحيانا أخرى ، نكتشف أن كل ما هناك لايزيد عن هلاوس ، أو خيالات الأشياء ، أو أننا من تأثير نوع من الوهم ، قد ظننا أننا نرى شيئا . ويجادل ديكارت ويقول : « من الأحكم أن لانتق وثوقا كاملا فى أى شىء يكون قد خدعنا مرة من قبل » (١٤٥) فإذا أثبتت حواسنا أنها غير موثوق بها فى أحسبى المناسبات فكيف يكون بمقدورنا أن نتيقن من صدقها فى مرات أخرى ؟ وما أشبه هذه الحالة بحالة شخص ما اكتشفت أنه كذب عليك ، فإذا أخبرك شيئا ما فى مرة أخرى ، فانك لن تكون واثقا بأن ما يذكره لك هو الصدق . ولما كان كل ما هو ضرورى هو توجيه أضال قدر من الشك فى شىء ما والمطالبة بطرحه جانبا لو أريد الاهتداء الى اليقين ، لذا يتعين أن نطرح شهادة حواسنا جانبا لفترة ما .

واتصف السبب الثانى بغلبة عموميته ، وقد ذكره ديكارت ، فى حالة عدم اقتناع أحد اقتناعا كاملا بالسبب الأول . فعلى الرغم من وجود حالات قد يبدو فيها من المحال تخيل خداع حواسنا لنا ، إلا أنه فى غير استطاعتك التيقن فى أية لحظة معينة بأنك لست مستغرقا فى الحلم ، وأن ماتظن أنه حالة فعلية ما لجانب من جوانب العالم الذى تدركه بحسك لا يزيد عن كونه جزءا من حلم يراودك ، ومن ثم فإنه لا يكون حقيقيا أو صديحا على الإطلاق . ويشير ديكارت الى التجربة العامة التى نشعر فيها شعورا أكيدا بعد أن نكون قد حلمنا ، بأن ما حلمناه هو شىء حادث بالفعل ، ويحاجى ويقول : « ليست هناك أية علامات معينة بوسعنا الارتكان عليها للفرقة بوضوح بين اليقظة والنوم » على الأقل فى أية مناسبة معينة من تجربتنا (١٤٦) . وهكذا يوجد هنا أيضا احتمال حدوث شك فى صحة شهادة حواسنا . وامكان الشك هو كل ما هو مطلوب لاستبعاد شهادة هذه الحواس كجانب من الأساس اليقيني الذى يسعى اليه ديكارت .

ويتهج ديكارت بعد ذلك الى الى المنازعة بوجوب طرح جقائق الحساب والهندسة جانبا مهما كان اعتقادنا فى اتصافها بالوضوح والتمايز عند ادراكنا لها . فحتى القول بأن « حاصل جمع اثنين وثلاثة يساوى خمسة » ، والقول بأن للمربع أربعة أضلاع متساوية ، فانهما ليسا معافين من الشك . ان يتساءل ديكارت : « أنى لى أن أعرف اننى لست موضع خداع فى كل مرة أضيف فيها العدد اثنين الى العدد ثلاثة ، أو عندما أحصى عدد أضلاع المربع » (١٤٧) ، ومهما بدا فى ذلك من ابتعاد عن الصواب ، فهل يستبعد أن يكون الله ، رغم اقتناعنا باتصافه بالخير الأسمى ، لم يحل دون قيام

شيطان خبيث يتصف بقدر كبير من القوة والقدرة على الخداع قد استعمل جميع قدراته لخداعى « (١٤٨) ان مثل هذا الشيطان البالغ القوة قد دفعنى الى تصور اننى ادرك اشياء معينة بوضوح وتمايز ، وان كان هذا التصور ليس حقيقيا البته . فاذا كان ليس من المستبعد ان أتصور مثل هذه الاشياء ، لذا فليس فى مقدورى ان اتيقن اذا لم يوجد برهان يثبت العكس ان الأمر ليس كذلك . ويستخلص ديكرت : « عدم وجود شيء ما اكون قد اعتقدت فى صحته من قبل ، ليس بمقدورى ، بمعنى ما ، ان أشك فيه لأسباب قوية للغاية بعد بحثها بحثا ناضجا » (١٤٧ - ١٤٨) .

فكيف سيفلح ديكرت فى التخلص من مأزق الشك الذى تورط فيه ، فيما يبدو ؟ . وكيف يتيسر لأى نوع من المعرفة ان يكون ممكنا على الإطلاق ؟ وتجىء اجابة ديكرت على ذلك فى التأمل الرابع وفى الجزء المناظر لذلك فى كتاب « المبادئ » ، بأن المعرفة الحققة ميسورة اذا اقتصرنا على الأحكام المستندة على المدركات الواضحة والتمايزة . فمن المستطاع برهنة تذر الدفاع عن افتراض وجود هذا الشيطان الخبيث وإثبات ان هناك الها ، والاله خير ، ومن ثم فانه لايتصف بالخداع . ولما كان ليس مخادعا كما يبين من تزويده لنا بملكة تكوين الأفكار الواضحة التمايزة ، لذا فمن الحقيقى ان ما ندركه بوضوح وتمايز إنما هو اشياء حقيقية .

والسبب الذى دفعنى الى القفز قدما الى التأمل الرابع هو اننى أردت الكشف عن مشكلة سوف تبدو واضحة للعيان من الملاحظات التى ذكرها عن حقائق معينة مثل حقائق علم الحساب فى التأمل الأول ، حتى وان كنت لم أنظر بعد فى براهينه عن وجود الله وخيريته . فاذا رثى ان شهادة حواسنا ، وايضا معرفتنا وما أشبه (التى لا تستند على حواسنا ، ولكنها تستند على افكارنا الواضحة التمايزة) لا يمكن الوثوق بها ، واذا كان مبرر ذلك هو عدم امكان تيقننا من ان شيطاننا خبيثا او وهن طبيعتنا هو الذى دفعنا الى وصف ما هو ليس بالحقيقى بالوضوح والتمايز قبيل اهدائنا الى برهان لإثبات وجود الله وخيريته ، أو ان هذا قد حدث من اثر وهن طبيعتنا ، فمن أين اذن اهدينا الى مثل هذا البرهان ، الذى يتعين ان يكون محصنا من احتمال الشك والخداع ؟ ان يتوجب ان يستند مثل هذا البرهان على أفكار واضحة وتمايزه ، كما سنرى . غير انه اذا لم يكن بمقدورنا ان ندرك ضرورة عدم الوثوق فى افكارنا الواضحة والتمايزة حتى نهتدى الى مثل هذا البرهان . فى هذه الحالة ، فانه لن يكون

باستطاعتنا الحصول على مثل هذا البرهان الذى يتوافر له معيار عدم التعرض للشك فى المقام الأول ، والا فان الحجة ستقع فى دور ، بمعنى اننا افترضنا شيئا ما تعتمد صحته على نتيجة الحجة .

وفى ظنى ان هذه صعوبة لم يوفق ديكارت فى تذليلها ، او على اقل تقدير لم يكن باستطاعته تجنبها الا اذا قام بتحديد مطلبه الاصلى وتقييده عن ما يقبل الشك فى شهادة الحواس ، وبافتراض امكان الاعتماد على افكارنا الواضحة والتمايزة دون حاجة الى البدء باثبات وجود الله وخيريته . نعم ان هذا الافتراض - كما رأى - لسنا مؤهلين للقيام به ، اذا كانت غايتنا هى الاهتداء الى يقين كامل ومطلق . اذ من المؤكد انه ربما بدا انه من المحتمل ان يكون مانتصور اننا ندركه بوضوح وتمايز ليس شيئا حقيقيا فى واقع الامر ، ان هذه اول اشارة واضحة الى انه بينما لايتعين علينا الا نتبع موقفا تشككيا كاملا ، فان بوسعنا ان نحسم هذا الوضع باتخاذ موقف اقل نوعا من موقف التيقن المطلق الذى طالب به ديكارت . فاذا كان علينا ان نبدأ بافتراض شيء ما ، فاننا سنكون قد اخترنا الاختيار الاسوأ - بالتاكيد - اذا نحن بدأنا بافتراض امكان الاعتماد على ماندركه بوضوح وتمايز ، وان كان هذا افتراضا ، حتى وان سمح لنا اقامة شيء شبيه له . ، اذا أردنا الانطلاق بافكارنا على الاطلاق .

العقل والجسم

وانتقل الآن الى فهم ديكارت لطبيعته (والى التى يفترض انها طبيعتنا جميعا ايضا) ، والى العلاقة بين العقل والجسم والاسباب التى حثته الى اتخاذ الموقف الذى اتخذه فى هذه النواحي . غير ان هذه المسألة لم تكن المسألة التى طرحها فى بداية التأمل الثانى . اذ يرجع ظهور هذه القضية فى هذه النقطة الى البرنامج للعام الذى وضعه لاعادة بنسأ معرفتنا على نحو يجعلها يقينية كلية . ولقد أرغمته خطته المنهجية فى الشك النسقى الى توجيه انتباهه الى عملية التفكير والعقل المفكر . فلقد شعر انه فى هذا الموضع فحسب سيتمكن من وضع الاسس التى ستساعده فى نهاية المطاف على تدعيم بنیان معرفتنا بالله والعالم بوجه عام .

ولقد بدأ التأمل الثانى من حيث انتهى التأمل الاول بالقول :

« ساتابع كلامى بأن اطرح جانباً كل مايفترض وجود اوهى قدر من الشك فيه . الى ان اقابل (اصادف) شيئاً ما يتميز بيقينيته » (١٤٩) .

ان انه لو بدأ بشيء ما يفتقر الى اليقين ، فان أى شيء سيستند اليه سيفتقر الى اليقين ايضاً . ولكنه اظهر جانباً كبيراً من التفاؤل فيما يتعلق بما سيكون فى مقدوره تحقيقه لو امكنه العثور على شيء ما يتميز بيقينه الذى « يساعدنى على اكتشاف شيء واحد فقط يتميز باليقين وعدم تطرق الشك اليه » (١٤٩) . لقد كان ديكارت مندفعاً نوعاً فى هذا القول . وقال : « سيكون من حقى أن اتوقع اعظم الأمال لو وفقت بالقدر الكافى الذى يساعدنى على اكتشاف شيء واحد يتميز باليقين » . فلربما اتضح أن لاشيء على الاطلاق سيترتب على الشيء الوحيد الذى لا يقبل الشك الذى اكتشف . فاذا بدأنا ببيان بسيط عن معنى الهوية الذاتية كقولنا مثلاً : ان « ١ = ١ » ، أو « انا هو انا » أو « الوردة هى الوردة » ، فاننا قد نشعر اننا قد امسكنا بشيء ما يتميز بحقيقته وعدم قابليته للشك . وان كنا لن نكون قادرين على التحرك لمسافات طويلة بعيداً عنه اعتماداً على ما جاء فى هذا القول بالذات ، وباختصار فان « آمال ديكارت العريضة » قد اعتمدت فى الواقع على استبصاره المتأخر (او هكذا افترض فى اقل تقدير) بأن اليقين الذى اهتدى اليه سيمكنه من تنفيذ برنامجه الخاص باعادة بناء المعرفة .

وما يثير الدهشة ، بعد ان سلمنا بأهمية خطوته الأولى ، مدى ضالة التفسير الذى خصصه ديكارت لها فى كتاب « التأملات » وكتاب « المبادئ » على السواء . وفى واقع الأمر ، ان كل مذكره فى كتاب المبادئ لم يزد عن الآتى :

« ليس بمقدورنا أن نشك فى وجودنا ، ونحن موجودون ، اثناء قيامنا بالشك . . . اذ ثمة تناقض فى تصور ان من يفكر لا يكون موجوداً فى نفس الوقت الذى يفكر فيه . ومن ثم فاننا نهتدى الى النتيجة الآتية : انا افكر . . . اذن فانا موجود (Cogito ergo sum) وتكون هذه النتيجة على رأس اليقينيات جميعاً » (٢٢١ - المبادئ VII .

ولقد ذكر القليل فيما بعد ، وان لم يتجاوز ذلك النزر اليسير فى التأمل الثانى عندما اشار الى تخوفه فى التأمل الأول من امكان وجود شيطان خبيث بالغ القوة يستعمل كل قدراته لخداعى . وقال :

« بغير شك وحتى اذا خدعنى فابنى سأكون موجودا ايضا . فلندعه يخدعنى كما يحلو له ، الا انه لن يستطيع أن يحولنى الى لاشئ ما دمت اتصور اننى شئ ما . . . » (وهكذا) فان علينا أن نهتدى الى النتيجة القاطعة بأن قضية « انا افكر . اذن فانا موجود » هى بالضرورة صحيحة فى كل مرة أجهر بها ، أو فى كل مرة تجول فى خاطرى ، (١٥٠) .

ان هذا هو كل ما قاله . وفوق هذه الصخرة (أن صح القول) تابع انشاء نسقه . نعم انه لم يذكر ما هو أكثر لأنه ظن أن مقصده واضح للغاية ، ولا يحتاج الى المزيد من الايضاح ، وليس من شك أنه فى البداى العاشر قد اعترف أنه يتعين وحتى يبدو هذا الكلام ذا معنى :

« فان علينا أولا أن نعرف ماهى المعرفة ، وما هو الوجود ، وما هو اليقين ، واذا أردنا أن نفكر فان علينا أن نتمتع بالكينونة . . وما أشبه ولكن ولما كانت هذه الأفكار من الخواطر البالغة البساطة ، فابنى لا أظن انها تستحق التسجيل » (٢٢٢) .

على أن هذه المشكلة اخطر مما اعتقد ديكارت ، على ما يبدو . فلقد استبعدنا باستخفاف - كما يفعل الفرسان - عندما قال ان هذه التصورات تتصف بقدر كبير من البساطة يجعلها لا تستاهل الذكر ، غير أنه ما لم يوضح ماتعنيه كلمة « وجود » ، فانه سيتعذر فهم ما يقصده بقولنا « انا موجود » ، وهل يصح القول بأننا قد ذكرنا شيئا ذا بال بقولنا ذلك . ولن يسهل المرور من الكرام على الأسئلة الخاصة بماهية القيمة التى تناسب للمعرفة واليقين دون أن نلقى أنفسنا فى غياهب الظلمات لا ندري ما الذى يحاول ديكارت أن يحققه ، أو نرى أننا قد افترضنا أشياء طبقا لمعياره ليس لنا الحق فى افتراضها فى البداية . ولنبحث فيما تعنيه كلمة معرفة على سبيل المثال . ان المعرفة كثيرا ما يفسرها ديكارت بالرجوع الى ما يلاحظها من أفكارنا عن العالم ، والصورة التى يبدو بها العالم بالفعل . ويتصورها ديكارت الى حد كبير كذلك . غير أن تفسير المعرفة على هذا النحو يعنى تفسيرها بالرجوع الى افتراضات معينة عن أنفسنا والعالم وعلاقتنا بالعالم . وهى افتراضات ، تبعا للأسس التى استند اليها ديكارت لسنا مؤهلين مبدئيا لافتراضها . ولربما رد ديكارت على أية اعتراضات من هذا القبيل بأنه قادر على التغلب على هذه المشكلات ، ولكن وحتى اذا كان فى مقدوره ذلك - وليس هناك اتفاق بين الفلاسفة على أى حال على

أنه قادر على ذلك - فقد كان من واجبه على أقل تقدير أن يعترف بأنه ملزم ببيان كيف أمكنه التغلب عليها .

ولكن فلنفترض أن باستطاعته التغلب عليها ، فإن ما قصده أساسا بافتراض « الشيطان الخبيث » هو أنه حتى إذا كان قد تعرض للخداع وبصورة لا لبس فيها فيما اعتقده عن الأشياء والرياضيات وما أشبه ، إلا أنه مازال « يفكر » ، وما زالت لديه أفكار حتى وإن كانت هذه الأفكار لاتناظر أى شىء على الإطلاق ، ومادام يفكر ، فلا يصح القول أنه غير موجود . إذ لو كان ذلك كذلك ، لما استطاع أن يفكر .

إن هذا يبدو أمرا مستصوبا بقدر كاف ، وإن كنا نعتقد أنه كان من واجب ديكارت أن يقول أنه اكتشف الآن حقيقتين لاتقبلان الشك : الأولى - أنه عندما يفكر فى أى شىء - سواء أكان مخدوعا أم لا - فإنه يفكر . والثانية - وهى مستمدة من الحقيقة الأولى ، أنه عندما يفكر ، فلا بد أن يكون موجودا . (ويتعين أن يلاحظ أنه يستخدم مصطلح « يفكر » بمعناه الواسع للإشارة - كما قال صراحة فى المبدأ التاسع - إلى كل مانع أنه يعمل بطريقة فعالة بداخلنا ، بما فى ذلك جميع حالات الفهم والإرادة والتخيل والشعور . ويتضمن الشعور « الأحساسات » الخارجية (المدركات الحسية) وأيضا الأحساسات الداخلية . فلقد فسرت جميع هذه الأشياء كحادث أو تجارب فى تيار شعورنا .

ولكن هنا يثار سؤال آخر يحتمل أن تكون له نتائج خطيرة : ما هى المبررات التى لدى ديكارت ودفعته إلى اتخاذ قضية « أنا أفكر » كنقطة بدء له ؟ فمن الحق أن قواعد النحو عندما تدعو إلى وجوب احتياج المحمول إلى موضوع ، وقد جرت العادة على الاعتقاد بأن وجود « التفكير » يستلزم وجود « من يجرى هذا التفكير » . فمن الافتراضات الفلسفية العريقة أنه لا وجود لفعل بغير فاعل . ولكن هل من حق ديكارت أن يقبل هذا الافتراض ؟ لقد كان من واجبه أن لا يقبله إذا سلمنا بأنه ينوى عدم قبول أى شىء لا يتمتع باليقين الكامل اللسهم إلا إذا حمل الافتراض المعاكس لذلك تناقضا ، أو مالم يكن قد أدرك أن الفاعل يقوم بالتفكير اعتمادا على نفسه البيئة الذاتية بأنه يدرك الأحداث الواعية أثناء حدوثها . وبمقدورنا أن نتحداه فى الحاليين . فليس من البين إحتواء معنى الفعل بدون فاعل على تناقض ذاتى . ولربما أمكن الإشارة (مثلما فعل هيوم فيما بعد) إلى أنك عندما تقيد نفسك بوصف ماتعيه فانك ستتهدى إلى

جميع الاشياء من اشكال وتصورات وأوجاع ورغبات • وهلم جرا • .
ولكنك لن تهتدى الى أى نوع من الأنا أو « العقل » أو « النفس » التى
تدرك الاشكال والالوان ، والتى تفكر فى التصورات والمشاعر والأوجاع ،
والتي لديها رغبات ، وباختصار فقد يكون من المؤكد ومما لاشك فيه ان
التفكير بمعناه الواسع الذى تصوره ديكارت كان جاريا • ولكن هل من
المؤكد (ايضا) « انتى افكر » • وربما يميل المرء الى القول هنا ان مجرد
قولك « ذلك » تكفى لافتراضك ان هذا التفكير جار بحيث لا يكون من حقك
ان تفعل ذلك اذا قبلت مطلب ديكارت برفض كل شىء ليس بعيدا عن الشك
بصفة مطلقة •

ومع هذا فمن الحق ان مايقوله ديكارت يتجاوب هو « والمفهومية
الدارجة (*) » • Common sense بدرجة كبيرة • فهو يوحى بانك
اذا ارتضيت اتباعه الى هذا الحد - وكثيرون يميلون الى ذلك بلا شك -
فانك ستحصل على بعض نتائج مثيرة للاهتمام ، فبعد ان بدأ ديكارت
بافتراض انه قد استطاع اثبات انه موجود ، وانه كائن ، اتجه الى التساؤل
عن ماهيته • وجاءت اجابته عن هذا السؤال مرتبطة ارتباطا مباشرا نوعا
بما سبق ان قاله بالفعل • (ولقد ذكرت مرتبطة ارتباطا مباشرا نوعا لأن
نتائجه قد استندت الى افتراضات عديدة وهامة نوعا ايضا) • ولايسد
ان يلاحظ ان ديكارت قد طرح نفس المعايير عندما ناقش طبيعة « الأنا » التى
اكتشف انها موجودة مثلما فعل عندما اثار لأول مرة السؤال الخاص
بما بمقدورنا ان نعرف ، يعنى معيار اليقين الكامل وعدم التعرض لأى
شك • وقد قال :

« سأبحث من جديد ما اعتقد انه ماهيتى أنا ••• ومن بين ظنوني
السابقة سأستبعد كل ما يتعرض للنسخ حتى ولو بقدر هين اعتمادا على
المبررات المتعلقة بالبرنامج والمنهج معا التى طرحتها حتى لايتبقى أى
شئ سوى ما يتمتع بصفة مطلقة باليقين وعدم القابلية للشك » (١٥٠) •

(*) اهتديت الى الترجمة العربية لهذا المصطلح بعد اطلاعى على كتاب
Reason & Commonsense تأليف R.G. Mayor فالعقل Reason

يدل على طريقة فى التفكير تهتدى الى نتائجها اعتمادا « على خطوات يكون
على دراية بها • أما المفهومية الدارجة Common Sense فتمثل ملكة تهتدى
الى نتائجها دون دراية بالخطوات التى اتبعتها على نحو قريب لما نعرفه فى حالة
الحدس • والنوع الاول يحدث فى حالة العلم بوجه خاص • أما النوع الثانى فقد
يحدث أحيانا فى الفلسفة ولكنه يمثل طريقة تفكير العوام (المترجم) :

لقد بدأ ديكارت بفهم طبيعته على الطريقة الدارجة مثلما يفعل معظم الناس الآن . فنحن عندما نتحدث عن أنفسنا نتصور أن لدينا أجساما ولدينا عقولا . ونحن ننزع الى الاعتقاد بأن نفوسنا تمثل شيئا أشبه بالوحدة بين حدين (الجسم والعقل) ، ومن ثم فإن ديكارت يقول :

« فى المقام الأول فأننى اتصور أن لدى نفسى ، كل هذا الجهاز المؤلف من أعضاء مكونة من لحم وعظام . أى ما أصفه بكلمة جسم . . وبالإضافة الى ذلك فأننى أرى جميع الأفعال كالمشى والشعور والفكر الى النفس . ولكنى لن أتوقف لأبحث ماهية النفس » (١٥١) .

واختلف ديكارت عن الفلاسفة عندما لم ينته الى رد العقل الى الجسم أو رد الجسم الى العقل . وعوضا عن ذلك ، ذكر أنه من الحق أن لدينا عقولا ، كما أن لدينا أجساما . والشيطان لا يبعدان فى نهاية المطاف شيئا واحدا ، ولكنهما بالأحرى نوعان مختلفان من الشيء ، لا يرد أى منهما للآخر ، ويوجدان فى وحدة وثيقة . أن هذا الموقف ، والذي قد يكون أو لا يكون من بين جوانب نظرة « المفهومية الدارجة » Common Sense – وأن كان بالتأكيد يمثل النظرة المسيحية التقليدية – قد جرت العادة على تسميته « بالمذهب الثنائى » ، والحق أن ديكارت قد ذهب خطوة أبعد عندما ذكر أن هذه الوحدة ليست مشاركة بين ندين متساويين . فبينما أصر على القول بحقيقة الجسم ولارديته ، فإنه اعتقد أيضا أن الجسم مجرد شيء « لدى » . أما العقل أو النفس – فهما وحدهما الدالان على « الأنا » ، أو على أقل تقدير فإنه فى محاجاته قد ذكر أن الأنا التى تبين أنها موجودة عن طريق الكوجيتو هى أساسا العقل ، أى العقل المنفصل والمتمايز عن الجسم (وهذه نقطة أخرى اتفق عليها هو والنظرة المسيحية التقليدية) هو وحده القادر على الوجود مستقلا عن الجسم .

ولقد استندت نتيجته التى انتهت الى هذا الرأى على جملة افتراضات ذكر أحدها بالفعل : أولا – من المتعذر – فى نظره – تصور وجود فعل بلا فاعل ، «فكر بغير ذات مفكرة» أو كما قال كثيرا شيئا مفكر أو جوهر» .

ثانيا – افترض ديكارت أن المادة المجردة أو الجوهر الممتد غير قادرة على الفكر ، فإذا كان الشيء مجرد جوهر ممتد فإنه من الأمور البينة فى ذاتها – فى نظره – أن لا يكون بمقدور أحد القول بأنه يفكر أو يتخيل أو يتصور أو يريد : والعكس ، فمن الأمور البينة فى ذاتها – فى نظره

أيضا - أن أى شيء قد تبين أنه يفكر لا يمكن أن يسكون جوهرًا ممتدا
فحسب ، ولكنه بالأحرى سيسكون فى أدنى حالاته جوهرًا مفكرًا أيضا •

ثالثًا - افترض ديكارت أنه إذا أمكن تصور شيئين مستقلين كلا
منهما عن الآخر سيسكون بإمكانهما الوجود مستقلين كل منهما عن الآخر •
وإذا أمكن تصورهما مستقلين فانهما سيسكونان مختلفين بعضهما عن بعض
وعلى حد قوله : « يكفى أن يكون باستطاعتى ادراك انفصال شيء ما عن
الآخر بوضوح وتمايز لكى أتيقن من أن أحدهما يختلف عن الآخر » (١٩٠) •

هذه هى افتراضاته الأساسية • وإذا سلمنا بها ستكون حجته سليمة ،
ومؤداها هو : أن مايتبع واقعة اننى أفكر ، هو اننى موجود ، غير أن
مايتبع ذلك فى الحق لن يتجاوز وجودى كشئ مفكر أو كذات واعية •
فعلى الرغم من اننى قد أتصور أن لى جسما ، فإنه بالاستطاعة تصور اننى
قد خدعت فى هذه الناحية • فلا يستبعد مثلا أن لا أكون ماهو أكثر من
شئ مفكر ، ولكن الشيطان الخبيث أو أية قوة مجهولة أخرى داخل كيانى
المفكر قد أحدثت هذه التجارب التى استندت عليها فى استنتاجى بأننى أنا
أيضا شئ ممتد ، يعنى له جسم • ومن هنا فلا يتبع ذلك اتباعا أكيدا تاما
أن يكون لى وجود جسمانى استنادا على واقعة اننى أفكر ، مثلا يتوافر
لى وجود واع • ولما كانت هذه النتيجة لاتتبع بالضرورة ، ولما كان ديكارت
« لن يسمح الآن بأى شئ ليس حقيقيا بالضرورة لذا فاذة استخلص
القول : « كى أتوخى الدقة فيما أقول فأننى لا أزيد عن شئ يفكر ، يعنى
عقل أو نفس ... » (١٥٢) •

وباستطاعتى أن أتصور شيئا مفكرًا أو جوهر مفكرًا ، ليس له
امتداد ، يعنى ليس له امتداد جسمانى • فلا تناقض ذاتى فى هذا المعنى •
ولا وجود فى معنى الشئ المفكر لأى افتراض مسبق لوجود ممتد •
فحواسى تعرفنى إن لى وجودا ممتدا ، غير أنها غير موثوق بها ، لأسباب
سبق ذكرها فى « التأمل الأول » واعد ذكرها فى « التأمل السادس » •
وباختصار ليس من مقومات معنى الشئ المفكر أن يكون ممتدا بالضرورة
أيضا • ولما كان بالاستطاعة تصور شئ مفكر ليس شيئا ممتدا ، ربما كان
يكفى أن أكون قادرا على ادراك شئ واحد بمعزل عن الآخر بوضوح
وتمايز لكى أتيقن من أن أحدهما يختلف عن الآخر » ، فإن مايتبع ذلك
هو أن « الأنا » التى اكتشفت أنها موجودة ستكون أساسا شيئا مفكرًا فى
فترة زمنية • وعلى حد قول ديكارت :

« من هذا يتضح أنه لما كنت أعرف عن يقين أنني موجود • وفى الوقت نفسه ، لم ألحظ أن هناك شيئا آخر ينسب بالضرورة الى طبيعتى او ماهيتى • وبعد أن استثنيت كونى شيئا مفكرا ، فأننى استخلصت بحق أن ماهيتى تتألف فقط من حقيقة أنني شىء مفكر او جوهر ماهيته الوحيدة او طبيعته الوحيدة هو أنه يفكر » (١٩٠) •

وربما كان من الحق أن لدى جسما ، ومن هنا يستطرد ديكارت ويقول « أنه - على أقل تقدير - فى هذا العالم يصح القول بأن لدى جسما • ولكن ولما كان لدى - من ناحية - فكرة واضحة ومتمايزة عن نفسى ، ونظرا لأننى مجرد شىء مفكر وغير ممتد ، ولما كنت - من ناحية أخرى - أملك فكرة متميزة عن الجسم باعتباره شيئا ممتدا وغير مفكر وحسب ، لذا سيكون من الميقون منه أن هذه الأنا ••• متميزة تماما على الإطلاق من جسمى ، وبمقدورها أن توجد بغيره » (١٩٠) •

نكتفى بما جاء فى هذه الحجة • فهى كما اشرت حجة صحيحة اذا سلمنا بأن الكوجيتو قد أثبت وجودى كذات مفكرة • واذا سمحنا أيضا بالافتراضات التى سبق أن ذكرتها • ومن ثم فإذا أريد انتقاد هذه الحجة فإن هذا النقد سينصب على افتراضات ديكارت ، وليس على منطق استدلاله الذى يجب فحصه • ولقد سبق أن ذكرت أنواع الأسئلة التى قد تثار فيما يتعلق بالكوجيتو ، وبقي أن نذكر كلمة عن افتراضاته الأخرى • وهنا بالاستطاعة القول أنه بينما زعم ديكارت فى التأمل الأول أنه قد محا تماما جميع ظنونه الباكرا ، وأنه قد تشكك فى كل شىء يمكن الشك فيه ، إلا أنه - فى الحق - لم يفعل ذلك - فلربما رغب المرء فى الإشارة الى أن كل افتراض من الافتراضات التى ذكرتها فى حاجة الى تبرير • ولايصح أن توصف بأنها حقيقية وبينة فى ذاتها ، ومن ثم فيتعين اضافتها الى المسائل الأخرى التى تشكك فيها • وبطبيعة الحال ، فأننا اذا أخضعنا هذه الأشياء للتساؤل ، فإن الحجة لن تكون وافية ، ولن يتبقى لنا أى شىء غير عبارة Cogito ergo sum وحدها ، ان صح أنها ستبقى حقا •

ولم يفحص ديكارت هذه الافتراضات ، لا لأنه عهد الى الخداع ، وانما لأنها كانت بالاحرى من الافتراضات الأساسية فى الفكر الوسيط بحيث لم يخطر بباله أنها افتراضات تحتاج الى تبرير ، بل ولعلها افتراضات لا يمكن قبولها • ولقد ابتعد ديكارت عن الفكر الفلسفى الوسيط فى برنامجه ابتعادا له مغزاه ، واقترح منهجا ، ولكنه استمر يسلم بعدد من

البديهيات الأساسية للغاية فى الاستدلالات الوسيطة (وبوسعنا ان نصادف امثلة اكثر من هذا النوع فى براهينه عن وجود الله) . وبقي أن يقوم الفلاسفة اللاحقون بملاحظة أن المنهج الذى اقترحه ومعايير المعرفة التى طرحها ستبخص مزاعم الكثير من ظنوننا النابعة من المفهومية الدارجة ، وستكشف أنها ليست معرفة حقة ، كما أنها ستحط من قدر الكثير من البديهيات الأساسية للافتراضات التى استمر محتفظا بها . أن هذا لا يثبت أنها خاطئة بالفعل ، أنه يبين فقط أن منهجه المقترح ومعايير المقترحة – سيعترتب عليها عواقب لم يتوقعها ديكارت .

بطبيعة الحال ، بمقدورنا أن نتصور صحة هذه الافتراضات حتى وأن تعذر اخضاعها لنوع المبررات التى يطالب بها ديكارت كما أنه من المباح لنا أن نرفض محاولة الاهتداء الى يقين كامل ، والنظر الى كل شيء ليس موضع شك بصفة مطلقة على أنه زائف ، ولربما كان بوسعنا أن نخفض نظرتنا قليلاً ونرى وجوب عدم تطبيق معايير الهندسة على معرفتنا بالواقع . أن هذا الاجراء قد يساعد على أية حال على فتح الطريق أمام اعادة السماح بقبول نوع الافتراضات التى يطلبها ديكارت . غير أنه قد يتضح أيضا أنه بينما يتعين علينا أن نطرح افتراضات أساسية معينة ، فإننا قد لانقرر اتباع الافتراضات التى وضعها . وإذا ارتضى أحد ذلك فإنه قد يقر النتائج التى جاء بها ديكارت . أما إذا لم يرتضيها ، فإنه قد يهتدى الى غيرها .

وانتقل الآن – بعد توشى الايجاز – الى تصور ديكارت لطريقة ارتباط العقل والجسم فى سياق نظرتيه اليهما كجوهرين متميزين أساسا : أحد الجوهرين جوهر مفكر غير ممتد ، والآخر جوهر ممتد غير مفكر . والجوهران قادران على الوجود مستقلين كل منهما عن الآخر . ويرى ديكارت الجسم كشيء شبيه بالآلة ، وجاء استعمال كلمة آلة صراحة فى نقاط عدة فى كتاب « التأملات » . والجسم شيء يتشابه أساسا هو وأشياء أخرى فى العالم . فوجده وطبيعته قد تم اثباتهما طبقا لنفس الأنس وفى نفس الوقت الذى تم فيه اثبات تلك الأشياء الأخرى من العالم . (وسوف أبحث فيما بعد فى هذا الفصل حجته عن وجود الجسم عندما أتحدث عن الطريقة التى اتبعها للاهتداء الى النتيجة القائلة بأن الجواهر الممتدة موجودة بوجه عام) . أن هذين الجوهرين – العقل والجسم – مرتبطان برباط وثيق للغاية ، كما شاء ديكارت القول (١٩٠) . وعندما نتحدث عن طبيعة « الانسان » ، فإننا نشير الى هذا الترابط بين

العقل والجسم . هكذا قال ديكارت « عن طبيعة الانسان باعتبارها مؤلفة من عقل وجسم » (١٩٨) . فلم يكن محض صدفة أن ارتبط أنا - عقلى - بجسم فى هذه الحياة ، لأن الله قد أمر بذلك على أية حال ، أى أن لا أوجد الا مرتبطا بجسم .

بيد أنه من الواضح أن هناك شيئا أشبه بالمشكلة هنا ، وكان ديكارت على دراية بها ، وحاول حلها . فإذا كان الكائن البشرى يجمع بين جوهريين متمايزين ، أحدهما ممتد ولكنه غير مفكر ، والآخر مفكر ولكنه غير ممتد ، وإذا كان كل منهما يؤثر فى الآخر ، كما اعترف ديكارت بذلك ، فكيف تسنى لكل منهما التأثير فى الآخر ؟ كيف يستطيع شيء ما يدور فى العقل أحداث حركة جسمانية ؟ وكيف يترتب على شيء ما يؤثر فى الجسم حدوث شيء ما يحدث فى العقل ؟ . . . وبإلها من مشكلة بالغة الصعوبة وبخاصة بعد أن فرق ديكارت بين الجوهريين على نحو ساعد على استبعاد الكيفيات الأساسية للطرف الآخر . وجاء حله الشهير - أو السوء السمعة بمعنى أصح - مثيرا للضحك الى حد ما . إذ اعتقد أن الجوهريين يتصلان بعضهما ببعض فى الغدة الصنوبرية ، وفيها يدفع العقل الكائن العضوى دفعة خفية تترتب عليها دفعات عصبية ، وينتهى الأمر بحركة الجسم ، ومن خلال هذه الحركات ، تنتقل الدفعات الفيزيائية الى العقل . وزاد من عدم مقبولية هذا الحل أن لا يحرك الآلة غير الآلة ، فإذا كان العقل حقا غير ممتد ، فانه لن يتحرك بأى تأثير تحدثه الآلة . ولقد اضطرب ديكارت الى التبادى فى هذه الحماقات ، لأنه كان فى حاجة الى تفسير كيفية تفاعل العقل والجسم . على أنه إذا لم يوجد تفسير أفضل لتوضيح كيف يحدث هذا التفاعل ، فان حقيقة حدوث هذا التفاعل ستكون حجة قاطعة بالفعل ضد نوع الثنائية المتطرفة التى اعتنقها ديكارت .

طبيعة الله ووجوده

وبعد أن أثبت ديكارت أنه كائن ، ورضى عن هذه النتيجة ، وأثبت من هو أساسا (شيء مفكر) ، فانه شرع فى « التأمل الثالث » فى زيادة امتداد معرفته . غير أنه اضطدم على الفور بأحدى المشكلات . فما لم يستند الى أفكاره الواضحة والمتمايزة ، فانه سيعجز عن مد نطاق معرفته . على أن افترض « الشيطان الخبيث » لم يكن قد وارى التراب بعد ، كما أنه لم يثبت بعد إمكان الاعتماد على أفكاره الواضحة والمتمايزة ، ومن ثم رأينا ديكارت يقول :

« لا بد أن أبحث مسألة وجود الله بمجرد أن تسنح الفرصة لذلك ،
فإذا اكتشفت أن هناك الها سيعتبر على أن أبحث هل يحتمل أن يكون
مخادعا . فإذا لم أهد إلى معرفة هاتين الحقيقتين (يعنى أن الله موجود ،
وأنه ليس مخادعا) ، فإننى لن أرى إمكان تيقنى من أى شىء (يعنى أى
شىء آخر خلاف أننى موجود وأننى شىء مفكر) (١٥٩) .

وهكذا يكون ديكارت قد رأى أن نجاح عمله بأسره لإعادة انشاء
معرفتنا يتوقف على قدرته على إثبات وجود الله ، وأن الله ليس مخادعا .
أما كيف افترض أن هذا سيسر له النجاح فى تحقيق برنامجه فمسألة
سأناقشها فيما بعد . ومع هذا فإننى سأبحث - أولا - حجه الخاصة
بوجود الله وطبيعته . فمن ضرورات برنامجه أن تكون هذه الحجج أكيدة
بصفة مطلقة وثابتة بما لا يدع مجالا للشك . فليس باستطاعة أى شىء يتبع
افتراض وجود الله وخبريته أن يكون مؤكدا إلا إذا أمكن إثبات أن وجود
الله وخبريته أمر أكيد . وما يبحث عنه ديكارت هو يقينية معرفتنا بأسرها .
وهذا يفسر العلة وراء تركيزه الكبير على إثبات وجود الله ، مما أدى إلى
شعور بعض الناس بالضيق كما حدث للفيلسوف الوجودى كيركجورد
(فى القرن التاسع عشر) على سبيل المثال .

وعرض ديكارت ثلاثة براهين من هذا النوع . اثنان منها جاءت فى
« التأمل الثالث » . وجاء البرهان الثالث فى « التأمل الخامس » . وسأبحثها
بنفس الترتيب الذى قدمه ، ثم أنتقل إلى البراهين التى عرضها عن طبيعة
الله . وسينصب مخطئى الأساس على كشف النقاب عن الافتراضات
الحاسمة التى استندت إليها براهينه من أجل إثبات صحتها تاركا للقارئ
والفلاسفة الذين أخطبهم مهمة تقييم مدى صحة هذه الافتراضات تبعا
لذلك . وربما بدت أكثر هذه الافتراضات غريبة نوعا ، لأنها ليست من
الافتراضات التى اعتدنا طرحها . ولكن هنا أيضا يلاحظ أن من سبقوه
ومن عارضوه قد سلموا تسليما كاملا بها ، ولم يخطر ببال ديكارت قط أنه
قد افترض شيئا ما احتوى على أية هنة من الهنات الحافلة بالمشكلات .

البرهان الأول

يبدأ ديكارت بالفرقة بين أفكار الأشياء والأحكام المتعلقة بالأشياء
فلقد تكون لدى على سبيل المثال فكرة عن القنطورات فى (الأساطير
اليونانية) دون أن أصدر حكما على وجود القنطورات أو عدم وجودها .

وإذا نظر للفكرة على هذا النحو فحسب ، فإنها لن تكون صحيحة أو باطلة . ولن يثار احتمال التعرض للخداع والخطأ مادام الأمر يقتصر على وجودها فى ذهنى . ان هذا الاحتمال لا يظهر الا عندما أخاطر باصدار حكم يتعلق بوجود شىء لدى فكرة عنه ، وعن علاقته بالموجودات الأخرى . . وهكذا . ومن بين الأفكار التى يذكرها الى جانب أفكاره عن القنطورات والبشر والصخور والمقاعد فكرة الله ككائن كامل أسمى . ان هذه الأفكار هى مجرد أفكار معطاة فحسب ، أما مسألة وجود أشياء منازرة لها فمسألة لم يتم تأكيدها بعد ، ولكن ديكارت متيقن من أن لديه هذه الأفكار .

فهل تتساوى كل فكرة من هذه الأفكار هى والأفكار الأخرى ؟ يحاجى ديكارت ويقول أنها لا تتساوى . وكل ما يعنيه بذلك هو أنها تختلف من حيث جزئياتها ، كان تختلف فكرة الحصان عن فكرة البقرة . وما يعنيه بمعنى أصح هو أن بعض هذه الأفكار يختلف اختلافا أساسيا عن الأفكار الأخرى ، لأن بعضها منها « يحتوى » على حقيقة موضوعية كامنة فيها « أكثر مما يحتويها بعض آخر ، وبوجه خاص ، فإن فكرة :

« الاله الأسمى الابدئى اللامتناهى اللامتغير العارف بكل شىء والقادر على كل شىء وخالق جميع الأشياء الخارجة عن نفس الله ، يتمتع بالتأكد بحقيقة موضوعية أعظم فى ذاتها من تلك الأفكار التى تمثل جواهر متناهية (كالبشر والصخور والأشجار والقنطورات) ، » (١٦٢) .

على أن هذا المعنى الخاص « بالحقيقة الموضوعية » ، وأيضا النظرة الى بعض أفكار على أنها تحتوى على حقيقة موضوعية أكبر فى ذاتها مما تحتوى بعض أفكار أخرى قد يبدو شيئا غير مألوف فى نظر أغلب الناس الآن ، ويحتاج الى بعض التفسير . ويتعين عدم الخلط بين « الحقيقة الموضوعية » و « الحقيقة الصورية » (العقلية) . ان الحقيقة الصورية ترد الى الوجود الفعلى . فالحكم على شىء ما بأن له حقيقة صورية ، يعنى الحكم بأنه موجود بالفعل . غير ان الحقيقة الموضوعية لاترد فى ذاتها الى الوجود الفعلى . فلكل الأشياء الموجودة بالفعل درجة معينة من الحقيقة الموضوعية أيضا ، حتى وان كان من المشكوك فيه ، او حتى من غير الحقيقى وجود شىء من هذا القبيل فى العالم . اذ ترد الحقيقة الموضوعية لشيء ما الى ماهية الشيء الذى قد يكشف عن نفسه فى مثل فعلى له ، أو فى مجرد ادراك لفكرة ما عنه . وما يعزى اليها هو كمال الشيء

الموجود بالفعل أو الممثل فى الفكرة • تأمل مثلاً فكسرة الملاك وفكسرة القنطورات (ولربما أردنا القول بأنه لا الملائكة ولا القنطورات موجودة) فليس لأى منهما حقيقة صورية (فعلية) • أما فكرة الملاك فلها حقيقة موضوعية أعظم من فكرة القنطورة • أن هذا مايعنيه بالضبط القول بأن فكرة الملاك تحتوى على حقيقة موضوعية فى ذاتها أكبر مما تحتويه فكرة القنطورات •

وإذا أمكننا تذاكر المعنى التاريخى لهذه المصطلحات سيتيسر لنا أن ندرك مايعنيه ديكارت عندما يقول أن فكرة الله لها حقيقة موضوعية أعظم فى ذاتها من الأفكار الأخرى التى لدى ، والتى هى أفكار لجواهر متناهية حتى وإن لم يذكر أى شىء بعد عن وجود أى شىء آخر خلاف الشىء المفكر الذى هو أنا ، على أنه بالاستطاعة ملاحظة وجود مشكلة ، هنا ، لأن ديكارت لم يوضح كيفية قياس الكمال النسبى لمختلف الأشياء • فإذا سلمنا بأنه كلما ازدادت درجة الكمال ازدادت الحقيقة الموضوعية فأنى لنا أن نعرف ما الذى يدل على الكمال الأعظم ، والذى يدل على الكمال الأدنى ؟ انه من البين فى ذاته فحسب فى نظر ديكارت أن فكرة الله هى فكرة كائن أعظم كمالات من فكرة أى شىء آخر ، وأن فكرة الحجر هى فكرة أقل كمالات من فكرة الإنسان ، غير أن من يصنم على الشك فى كل شىء لا يتمتع باليقين المطلق قد تكون لديه تحفظات عن مثل هذه التقديرات الأقرب الى الحدوس • فلا تكفى الإشارة الى أن الله يتعين تصوره لامتناهيا ، وأن يتصور الانسان متناهيا ، لأننا اذا تساءلنا هل يعد الملامتناهى بالذات كمالات ، كان سؤالنا فى الصميم •

على أن هذا افتراض لاخلاف عليه نسبيا بالمقارنة بالافتراضات التالية التى افترضها ديكارت • الافتراض الأول - أن الأفكار التى لدى يتعين أن تكون لها علل • الافتراض الثانى أن العلة القصوى لأية فكرة يجب أن تكون على أقل تقدير شيئا ما له حقيقة صورية فى أى شىء ما موجود بالفعل • الافتراض الثالث ، وعلى حد قوله ، « وجوب توافر قدر كبير من الحقيقة (الموضوعية وأيضا الفعلية) فى العلة الفاعلة والعلة الشاملة بنفس قدر توافرها فى معلولها » ، أن هذه الافتراضات مجتمعة تستلزم القول بأن علة أية فكرة من أفكارى يجب أن تكون فى نهاية الأمر شيئا موجودا بالفعل وعلى درجة من الكمال المساوى على الأقل للفكرة محل البحث • ويقول ديكارت : « أن مايتصف بكمال أعظم لايمكن أن يصدر عن

الأقل كمالات . وهذا القول لا يصح بكل وضوح عن المغلولات التي لها حقيقة فعلية أو صورية فحسب ، ولكنه يصح أيضا عن الأفكار التي ننظر فيها الى ما يدعى بالحقيقة الموضوعية (١٦٢) . وبعبارة أخرى ، أن كل شيء - سواء أكان حقيقة فعلية أو موضوعية فحسب ، يجب في نهاية المطاف أن يكون لديه كلمة شيء حقيقي فعلا ، يتوافر له - في أقل تقدير - الكمال كما هو كذلك .

ويزعم ديكارت أن هذه النتيجة تتبع مبدأ السبب الكافي ، يعنى المبدأ الذى يرى أنه ليس باستطاعة العلول أن يحتوى على ما هو أكثر من علته . وبوجه عام أن هذا يبدو لا معقولا بقدر كاف . غير أن ديكسارت يعتبر هذا المبدأ ينطبق على مقدار الكمال الذى يتوافر للشيء بحيث لا يكون باستطاعته التفوق فى الكمال على علته . ويعتقد أن ما يتبع ذلك إذن هو أنه إذا توافرت لى فكرة تحتوى على حقيقة موضوعية أكبر - أو قدر أكبر من الكمال - أكثر مما لدى ، فأننى لن أكون علة هذه الحقيقة الفعلية والأصح هو ضرورة وجود حقيقة فعلية أخرى غيرى تتمتع بكمال يمكن أن يقارن بالفكرة موضع البحث . وليس بالاستطاعة أن تكون علتها حقيقة موضوعية ما ، وهكذا الى ما لانهاية ، لأن هذا يعنى أنها تستطيع الوجود بغير علة موجودة بالفعل ، وتكون هذه الحال أشبه بشيء يتحقق له الوجود من العدم وهذا محال ، كما يرى ديكارت .

يتعين أن يتضح ما يؤدى اليه كل هذا . فلدنى فكرة عن الله ، والحقيقة الموضوعية لهذه الفكرة - يعنى الكمال - تفوق فكرتى . وتبعاً لذلك فيتوجب وجود شيء ما بالاضافة لى أنا نفسى . أنه شيء ما يتمتع - فى الحق - بقدر من الكمال مماثل للكمال الذى يقرن بالله فى فكرتى عنه . وهذا الشيء الذى يتمتع بجميع الكمالات التى تنسب الى الله فى فكرتى عنه هو بكل وضوح الله نفسه . وهكذا نكون قد برهنا الوجود الفعلى لله اعتمادا على الكشف عن معناه .

والآن فلنسلم بالمقدمات الأولية التى استند اليها ديكارت : مقدمة انه موجود ، ومقدمة انه ليس كائنا كاملا . ولديه فكرة عن الله و الكائن الكامل، وما يجب أن ينظر فيه الآن هو امكان الدفاع عما هدف اليه ديكارت ، ويتعين أن تكون البديهيات التى استعان بها للاهتداء الى نتائج من البديهيات التى لا يتطرق اليها الشك . وهذه البديهيات هى : ١ - لكل حقيقة

فعلية أو موضوعية يجب وجود علة حقيقية فعلية لها في نهاية المطاف .
(ب) - لابد أن تشمل العلة على قدر كبير من الصفات - بما في ذلك
الكمال - بنفس القدر الموجود في معلولاتها ، على أقل تقدير . وربما يجب
أن أتساءل بكل بساطة : هل هذه البديهيات غير قابلة للشك ، كما يعتقد
ديكارت ، فيما يبدو ؟ وحتى إذا شعر ديكارت أن الفكرة الواضحة
المتمايزة التي لديه لابد أن تتصف بالصحة ، فهل من حقه أن يعتمد على
أفكاره الواضحة المتمايزة - التي لم يتيقن منها - كضمان للحقيقة ؟ اليس
هو القائل في « التأمل الأول » بأن وجود الله وخيرية الله يجب برهنهما قبل
امكان الاعتماد على أفكاره الواضحة المتمايزة ؟

وأخيرا فتحة سؤال واحد آخر : هل تعد فكرة الكائن الكامل ذاتها
كاملة ؟ فعلياً أن لا ننسى أنني لا أملك بالفعل كيانا كاملاً في عقلي عندما
أفكر في الكائن الكامل . فانا المسكين الفاني ، ليس بالاستطاعة أن تتوافر
لي فكرة عن الله مكافئة بالتأكيد لكماله اللامتناهي . ومع هذا فإذا صح
أن هناك « فكرة كاملة » في عقلي عن الله سيكون ديكارت محقاً (إذا سلمنا
بصحة بديهاته) في استخلاص القول بوجود وجود كائن كامل هو علة
هذه الفكرة الكاملة . ومن هنا فقد يصح السؤال : اليس هناك اختلاف
بين فكرة الكمال والفكرة الكاملة ، ولماذا لا يكون ديكارت قد خلط بين
الفكرتين . وإذا كان هناك اختلاف ، وإذا كان قد خلط بين الفكرتين ؟
في هذه الحالة ، فإذا كانت فكرة الكمال التي لدى لاتتميز بأي كمال عن
فكرتي عن الحجر أو المقعد ، التي مسح ديكارت بأن أكون علتها أنا نفسي ،
ومن كل ماعرفناه حتى الآن ، يبين أن هذا البرهان برمته سيخفق في
النهوض من كبوته .

البرهان الثاني

قدم ديكارت برهانا آخر لإثبات وجود الله اتبع فيه منهجا مختلفا ،
بعد وقت قصير من اقتراحه لبرهانه الأول . وتركز مخطط هذا البرهان
على محاولة بيان أن وجود الله يعتمد على فرض مسبق بضرورة هذا
الوجود الذي ثبت بالفعل . وهذا مخطط مشروع تماما . ويتميز بكونه
متحررا من أي احتمال لنوع الخلل الذي أشير إليه في البرهان الأول .

ومن هنا اقترح ديكارت أن يدور البحث حول : « هل بمقدوري أن
أوجد إذا لم يوجد كائن مثل الله » . وبدأ بالتساؤل : « من أين أذن استمد

وجودى ؟ وذكر أن هناك ثلاث إمكانات أخرى بالإضافة الى الله • « فاما أن
استمد وجودى من نفسى أو من والدى أو من أى مصدر آخر اقل كمالا من
الله » (١٦٧) • واتجه مخططه بصفة خاصة الى الحاجة باستحالة صحة
استمداد هذا الوجود من أى مصدر من هذه المصادر الثلاثة • فإذا
استبعدنا هذه المصادر سيتعين استمداد وجوده من الله الذى يجب أن
يكون موجودا لهذا السبب ، لأنه موجود •

ورفض القول أن والديه ربما كانا علة وجوده على أساس أن أقصى
ما يمكن أن يقال عنهما هو أنهما علة وجود جسمه • بينما « الأنا » التى
ينظر فى أمر وجودها شىء مفكر وجوهر متمايز مستقل عن الجوهر الممتد
بوجه عام ، وعن الجسم بوجه خاص • ولربما كان أبواى هما علة هذا
الجوهر الممتد الذى هو جسمى ، ولكن من غير المقدور القول أنهما لهذا
السبب علة هذا الجوهر المفكر الذى يختلف عن جسمى والذى اكتشفت
أنا بنفسى بحق أنه موجود • وقال ديكارت فى طبعة مختلفة للكتاب :
« ليست هناك أية علاقة بين الفعل الجسمانى الذى اعتدت الظن أنه مصدر
وجودى وبين انتاج جوهر مفكر (ويجب أن يلاحظ أن هذا الاتجاه فى
الاستدلال يجعل صحة هذا البرهان الخاص بآثبات وجود الله يعتمد على
قبول رأى ديكارت بأن العقل جوهر متمايز عن الجسم ، ومستقل عنه) •
فإذا لم يقبل هذا الرأى ، فإن القول بأن الوالدين هما علة وجودى
لا يمكن أن يستبعد بهذه الطريقة •

وسأمر من الكرام على ما أراد ديكارت قوله عن فكرة احتمال أن
تكون علة وجودى أعظم منى أنا نفسى أو من الوالدين ، ولكنها اقل كمالا
من الله ، وسأحصر كلامى على طريقة تناوله للقول الأكثر إثارة للأهمية
نوعا بأننى قد أكون أنا نفسى علة وجودى • والحجة المعارضة لهذا القول
تتخذ هذه الصورة على وجه التقريب :

(١) أنا الجوهر المفكر موجود •

(٢) أنا لم أكون موجودا دوما •

(٣) عندما يظهر جوهر مفكر للوجود يكون شىء ما قد
جاء للوجود من العدم •

ومن ثم

(٤) فأننى عندما جئت للوجود فإن شىئا ما قد جاء
للوجود من العدم •

(٥) يتطلب مجيء شيء ما للوجود من العدم قوى اعظم من القوى الضرورية للحصول على معرفة بجميع الاشياء ، واعظم حقا من القوى اللازمة لتحقيق جميع الكمالات الاخرى .

(٦) اذا كنت انا نفسى علة ظهورى للوجود ، سيكون بمقدورى ان اكون قادرا على منح نفسى جميع الكمالات .

(٧) واذا كان بمقدور احد ان يمنح نفسه جميع الكمالات ، فانه سيفعل ذلك .

(٨) لو اننى قدرت على منح نفسى جميع الكمالات لقلت بذلك ، ولتوافرت لى جميع الكمالات .

(٩) ولكنى لا اتمتع بالكمال من جملة وجوه .

ومن ثم

(١٠) فانه لم تتوفر لى قط القدرة على منح نفسى جميع الكمالات .

ومن ثم

(١١) فانا لا امتلك قط القدرة (الاعظم ايضا) للاتيان بى الى الوجود من العدم .

ومن ثم

(١٢) فليس بمقدورى ان اكون علة وجودى .

واذا ضحت هذه الحجة ، واذا افترضنا ان ان الله بالمقدور استبعاد أحد الوالدين وأشياء أخرى أعظم منه ولكنها أقل من الله كعمل محتملة لوجوده ، فان مايتبع ذلك هو ان الله وحده هو علة وجوده ، ومن ثم فان الله موجود . ولكن هل المقدمات التى استند اليها ديكارت فى هذه الحجة صحيحة ؟ فباستطاعتنا ان نتشكك فى المقدمة التى تزعم انه اذا كان بمقدور أحد ان يضيف الكمالات على نفسه فانه سيفعل ذلك ، وان كنت اميل الى التجاوز عن ذلك . اما المقدمة الأكثر اثارة للخلاف فهى التى ترى انه عندما يظهر أى كائن مفكر للوجود فان شيئا ما يظهر للوجود من العدم . ان هذه الحالة تستند الى الافتراض المسبق لتفرقة ديكارت الراديكالية بين العقل والجسم كجوهزين متميزين ، بالاضافة الى ما هو

أكثر من ذلك • وعلى أية حال ، ان صحة ما افترض هنا على هذا الوجه
مثار خلاف •

ولربما أمكن التشكيك فى المقدمة القائلة ، اننى لم أكن موجودا
دائما • ويعترف ديكارت بذلك ويأتى بحجة أخرى لبيان أنه حتى اذا كنت
موجودا دائما ، فان وجودى يتطلب سبق وجود شيء ما مثل الله •

وتتخذ هذه الحجة الصورة الآتية :

(١) يمكن تقسيم الزمان الى عدد لامتناه من الأجزاء •
كل جزء منها مستقل عن الآخر •

ومن ثم

(٢) تكون الديمومة فى الزمان مكافئة لاعادة الخلق
من العدم فى كل لحظة •

(٣) اننى افترض الى القدرة على أن أكون علة لأى شيء
يظهر للوجود من العدم حتى ولو لمرة واحدة • ناهيك بالوجود
لجملة مرات (للأسباب المجللة أنفا) •

ومن ثم

(٤) فمن المتعذر أن أكون هذا الكائن الذى يحقق حالة
الديمومة فى الزمان (لفترة غير محدودة أو محدودة) •

ويستخلص ديكارت من ذلك أنه حتى ان كنت قد وجدت دائما ، فلا بد
أن تكون هناك قوة خارجة عن نفسى ، يعنى الله ، لكى يرد النية وجودى
المتصل • وما يثير الارتياح ، أو ما يبدو أقل تمتعا بشرط « الوضوح
والتمايز » فى أقل تقدير هما بطبيعة الحال أول خطوتين • ولكن لما كان
قلائل من الناس يحتمل قبولهم جدوا القول بأنهم وجدوا دائما ، لذا
فلعله من غير الضرورى متابعة هذا الانتقاد الى ما هو أبعد •

وأكثر الاعتراضات أهمية التى بمقدورنا أن نوجهها للحجة
الأساسية برمتها موضع النظر هو أنها تفترض أنه لكى يوجد كل شيء
(باستثناء الله) فلا بد أن توجد أيضا علة لوجوده أو وجودها • وبطبيعة
الحال ، اذا تشككنا فى هذا الافتراض ، فان الحجة ستتهار رأسا على

عقب • اذ لا تنصب نقط الخلاف على هل هذا الافتراض افتراض معقول حقا ، ولكنها تتركز بالأحرى على هل يتعذر تصور وجود أى شيء بغير علة • فلعلك تذكر ان اليقين الكامل هو ما يبتغيه ديكرت ، فهل هذا الشيء لا يتطرق اليه الشك على الاطلاق ؟ واخيرا هناك المشكلة التى تعاد الظهور عن مكانة الأفكار الواضحة والتمايزة عند ديكرت وعندنا ، وامكان الاعتماد عليها ، والتى اعتمد عليها دوما عند عرض حجته ، فهل من حقه ان يفعل ذلك ، اذا سلمنا بالشكوك التى اثارها عنها فى « التأمل الأول » قبل ان يثبت وجود الله وخيريته •

البرهان الثالث

فلننتقل الآن الى البرهان الثالث لاثبات وجود الله ، وقد جاء ذكره فى « التأمل الخامس » • ان هذا البرهان قد اشتهر باسم البرهان الأونطولوجى (الدليل الوجودى) • ويتميز بكونه لم يفترض حتى مسبقا وجوب أن يكون لكل شيء علة ، ولا بشرط وجوب وجود مساواة بين كمال العلة وكمال المعلول أو زيادة كمالها عن كمال المعلول ولعل هذا يفسر سر استهواء هذا البرهان للفلاسفة الأحدث (أى الذين ينتمون الى عهد أحدث من ديكرت) •

وبالمقدور طرح البرهان على نحو بسيط نسبيا ويتضمن ما يأتى :

(١) اذا امكنى ان أرى بوضوح وتمايز أن أحد جوانب التصور أ يساوى ١ ، ب • فى هذه الحالة سيصبح القول بأن « ١ » هى « ب » (يعنى اذا كانت « ١ » تستلزم منطقيا « ب ») ، فإن « ب » ستكون فى الواقع من مستلزمات ١) •

(٢) ولقد اهديت الى فكرة الله ، يعنى فكرة الكائن الكامل الاسمى عندى (١٨٠) •

(٣) وأى كائن يفتقر الى الكمال لن يكون كائنا كاملا اسمى •

ومن ثم

(٤) فمن التناقض الذاتى تصور الله الكائن الكامل الاسمى مفتقرا الى أى كمال •

(٥) والوجود كمال •

ومن ثم

(٦) فإن الافتقار الى الوجود يعنى الافتقار الى

الكمال •

ومن ثم

(٧) سيكون من التناقض الذاتى تصور الله الكائن

الكمال الاسمى مفتقرا الى الوجود (يعنى غير موجود) •

ومن ثم

(٨) فمن مقومات تصور فكرة الله انه موجود •

ومن ثم

(٩) يتعين أن يكون الله موجودا فى الواقع • فمن

الحقائق أن الله موجود •

هذه هى الحجة • ولا يخفى أن المقدمتين الجاسمتين هما الخطوتان الأولى والخامسة • وفيما يتعلق بالخطوة الأولى ، وبينما لا يستبعد أن نكون ميالين بوجه عام الى التسليم بها ، فإن المشكلة القديمة ستظهر ثانية عن مدى إمكان الاعتماد على أفكارنا الواضحة والمتمايزة قبل اثبات أن الله موجود ، وأنه خير ، ولكن وحتى إذا طرحنا هذه المشكلة جانبا ستظل هناك مشكلة حاسمة تخص الرأى القائل أن الوجود كمال - وسواء اكان الوجود كاملا ، أو كان الوجود شيئا يمكن درجه ضمن فكرة أو تعريف شىء ما ، فإن هذه القضية من القضايا التى اختلف الفلاسفة بشأنها منذ ذلك الحين • ولن أحاول الاجابة عن السؤال آلاف الذكر ، لأن كثيرين من الفلاسفة الذين سنتحدث عنهم لاحقا لديهم اجابات تقال فى هذا الصدد واكتفى بالقول : بأنك اذا فكرت أن الله موجود ، ثم فكرت ان الله رغم اتصافه بجميع الصفات التى تخيلها ليس موجودا ، فهل اختلف تصورك لطبيعته فى هاتين الحالتين ؟ أم أن تصورك قد انصب على نفس الكائن ذى الطبيعة الواحدة ذاتها فى الحالتين • وكل ما هناك هو أنك فى احدى الحالتين قد تخيلت أيضا أن هناك مثل هذا الكائن •

طبيعة الله

فلنفترض الآن من باب المحاجة، أنه قد ثبت أن الله موجود ، وننتقل مع توخي الإيجاز الى مسألة طبيعته .^١ أن حجة ديكارت التي رأت أن الله لا بد أن يكون قادرا على كل شيء وعالما بكل شيء . الخ ، قد اتخذت على وجه التقريب صورة حجة وجوده التي أجعلتها من برهنة وجيزة وكل ما حدث من اختلاف هو حلول مقدمة « القدرة على كل شيء كمال ، ومقدمة « العلم بكل شيء كمال » وهكذا محل مقدمة « الوجود كمال » ، ولما كانت هذه المقدمات مقدمات خلافية نسبيا لذا ستبدو حجج ديكارت سليمة بما فيه الكفاية . وفي كلا الحالين ، المقصود هو ، القول أن الله لا يمكن أن يفتقر الى هذه الصفات ، واستمرار وصفه بالكائن الأسمى الكامل ، كما هو وفقا للتعريف . ولقد استعمل ديكارت نوع الحجة ذاتها لبيان أن جميع هذه الكمالات يجب أن تتحد في كائن واحد ، ولا تتفرق بين عدد من الكائنات يكون لكل منها كمال واحد أو قليل من الكمالات . فتبعا لما ارتأه فإنه بغير هذه الوحدة الخاصة بجميع الكمالات ، لن يكون أي كائن كائنا أسمى ، ومن ثم فإنه لن يكون لها إلا اذا تبين أنه موجود . فبغير أن تتوافر لله جميع هذه الكمالات ، فإنه لن يكون الكائن الأسمى الكامل ، متشيا مع التعريف .

وأخيرا يحاجي ديكارت على نحو مماثل ويذكر أنه في غير مقدور الله أن يكون مخادعا مثل الشيطان الخبيث الذي تخيله . وتتخذ الحجة الصورة الآتية في « التأمل الثالث » :

(١) الله هو ، الكائن الكامل الأسمى

(٢) ليس للكائن الكامل الأسمى أية نقائص أو أوجه خلل .

ومن ثم

(٣) فليس لله أية نقائص أو أوجه خلل .

(٤) والخداع ينجم عن خلل أو نقص (١٧١) .

(٥) من غير المقدور أن يكون الله خداعا (١٧١) .

وباختصار ، أن الخداع لا يترافق هو وطبيعة الله الكاملة الشاملة . ولن يكون الله كاملا شاملا اذا لم يكن خيرا ، ولن يكون خيرا بل شريرا

إذا سخر قدراته للخداع ، أو سيكون أقل اتصافا بالكمال التام لو فعل ذلك، على أقل تقدير . ولكنه كامل تماما، ومن ثم فإنه ليس مخادعا . وفي هذه النقطة فلعل ديكارت كان محقا في أغلب الظن عندما تخلى عن شكوكه في امكان الاعتماد على افكاره الواضحة المتميزة ، ونكرر القول بأنه من الصعب ان ندرك كيف سيتسنى له بلوغ مقصده بغير استعانة بالأفكار الواضحة والمتميزة . وعلى أية حال ، فإننا سنحاول ان نرى بعد ذلك الى أى حد تصور امكان بلوغ معرفة الأشياء الأخرى خلاف وجوده ووجود الله والطبيعة بعد ان شعر الآن بأنه قد اثبت امكان الاعتماد على افكاره الواضحة والمتميزة

العالم والأشياء

وبعد أن اقتنع ديكارت باثباته وجود الله وعدم خداعه في « التأمل الرابع » : « يبدو لي أن أمامي الآن طريقا سينقلني من تأمل الاله الحق . . الى معرفة باقى الأشياء في الكون » (١٧٢) . ولقد ذكر ذلك بعد شعوره ان بمقدوره ان يثبت صحة احكامنا على شريطة أن نجعلها قاصرة على الأشياء التي لا تتجاوز فهمنا . وإذا أمكنه اثبات ذلك ، وسلمنا بصحة الأحكام المتصلة بالعقل والله التي ناقشناها من قبل ، فإنه يعتقد أنه سيكون قادرا على مواصلة إعادة انشاء المعرفة التي يتطلع اليها . والبرهان الذي قدمه لتوطيد امكان الاعتماد على الأحكام الصحيحة قد اتخذ صورة شبيهة بما يلي :

- (١) ان جميع القدرات التي لدى قد تلقيتها من الله .
- (٢) لدى القدرة على اصدار الاحكام عن الأشياء .

ومن ثم

- (٣) فإن قدرتي على الحكم تعد منحة الهية .
- (٤) والله لن يفعل شيئا يؤدي الى خداعي أو وقوعي في شرك الخطأ مادام ليس مخادعا .

ومن ثم

- (٥) فإن الله ما كان ليمنعني قدرة قد تؤدي الى وقوعي في الخطأ لو أحسنت استعمالها (١٧٢) .

ومن ثم

(٦) فإن قدرتى على الحكم لن تؤدى الى وقوعى فى
الخطا ، لو استعملتها بطريقة صحيحة •

ومن ثم

(٧) اذا استعملت قدرتى على الحكم بطريقة صحيحة
فاننى فى هذه الحالة اذا اصدرت حكما بصحة احدى المسائل ،
فانها ستكون صحيحة حقا •

وقبل النظر فيما تعنيه صحة الحكم سأعقب باقتضاب على مقدمات
هذه الحجة • والمقدمة الثانية لا غبار عليها • فنحن نصدر احكاما على
الاشياء ، وتثبت حقيقة قيامنا بذلك ان لدينا القدرة على تحقيق ذلك •
والمقدمة الرابعة تعتمد على سلامة الاستدلال الذى تحدثنا عنه آنفا ، واذا
ابيناهما ، فان الحجة ستحقق • ولقد حاول ديكارت اعادة بناء المعرفة تبعا
لها • والمقدمة الاخرى الوحيدة هى المقدمة الاولى التى تنص على افتراض
ان جميع قدراتى ممنوحة لى من الله ، وهذه المقدمة ضرورية ايضا ، لأن
رفضها سيؤدى - على حد قول ديكارت - الى تعذر حصولنا على أية
معرفة بالعالم جديرة بهذا الاسم • ولم يحاج بخصوص هذه المقدمة هنا لأنه
شعر أنه قد اثبتها بالفعل عندما ذكر فى (البرهان الثانى لوجود الله) ان
الله وحده يمكن ان يكون علة وجودى كجوهر مفكر وجوهر قادر على الحكم
بالتبعية ، واذا قبلت هذه الحجة ، فانه لن تصادف أية متاعب هنا • اما اذا
رفضت هذه الحجة ، او اكتشف انها مستحسوبة ، ولكنها اقل من ان تكون
برهانا لا يتطرق اليه الشك ، فى هذه الحالة ، فان البرهان سيتداعى بالمثل
او يضعف • وفى كلا الحالين ، فانه سيعجز عن أداء المهمة التى يشعر
ديكارت بضرورة القيام بها اذا اريد ضمان معرفتنا للعالم •

ولكن فلنسلم بالحجة ، وننظر - فى ايجاز - الى مارأه ديكارت بما
تعنيه صحة الحكم • وتبعا لتحليله ، فان فعل الحكم او اصدار الحكم على
أى شئ (يعنى القول بأنه موجود ، او أن له طابعا ما دون الطابع الآخر)
يعتمد على استعمال ملكتين : أولا - الفهم الذى اتصور الاشياء عن
طريقه • ثانيا - الارادة وبواسطتها (وبالاشتراك مع اشياء اخرى) أوكد
أو أنفى أنها موجودة ، أو لها طابع اتصور أنه من مقوماتها • والملكتان على
السواء من نعم الله • ولكن فهى محدود على نحو ما ، بينما ارادتى ليست

كذلك ، يعنى اننى قادر على تأكيد وجود الأشياء حتى اذا لم افهمها بوضوح
وتمايز من تأثير شرود الانتباه أو قصور الذهن . وعندما أفعل ذلك من أثر
سوء الطالع، فاننى أقع فى الخطأ ، ان هذا هو معنى الحكم غير الصحيح .
ولكن عندما اكتفى بتأكيد ما افهمه بوضوح وتمايز ، فاننى أحكم حكما
صحيحا ، واكتشف ما هى الحقيقة بالفعل ، وأمتدى الى المعرفة الحققة ،
فلما كان الله ليس مخادعا ، ولما كان الله متحنى قدرتى على الفهم ، فلا بد
أن يكون ما افهمه بوضوح وتمايز حقيقيا ، والا فأننى لن أحول دون
تعرضى للخداع . وهذا قد يعنى أن الله ربما يكون مخادعا .

هنا يصح أن أشير الى أن ديكارت يواصل الاعتماد على النتائج
التي استخلصها من الحجج السابقة التي ناقشناها . وفضلا عن ذلك ،
فإن تحليله لمعنى « الحكم » يستحق التأمل . إذ اعتمد معنى التحليل عنده
على التفرقة الحادة بين الفهم والارادة أو التأكيد ، بعد أن نظر الى هذه
الناحية كمسألة مسلم بها لعهد طويل قبله وبعده ، وإن كانت قد تعرضت
للتحدى من قبل فلاسفة أكثر حداثة . ولست أرى برفض تصوره لمعنى
التحليل مجرد أن هذه التفرقة قد تعرضت للتحدى ، ولكن علينا أن ننبه
الى أن مناعتها قد أصبحت موضع شك .

على كل حال ، فقد استخلص ديكارت فى نهاية « التأمل الرابع » :
« أنه فى كثير من الأحيان عندما اكبح جماح ارادتى . . . أى اجعلها تكف
عن اصدار الأحكام الا فى المسائل التي تتميز بالوضوح والتمايز كما
تمثلت للفهم ، فاننى لن أكون عرضة للخداع » . (١٧٨) . وفى بداية
« التأمل الخامس » يقول : « والآن فإن مهمتى الحاضرة هى أن أحاول . .
البحث عن هل يمكن العثور على (أشياء) مؤكدة يمكن أن تعرف عن
الأشياء المادية » (١٧٩) . على أنه لم يهتد فى الواقع الى الأشياء المادية
الا فى « التأمل السادس » ، لأنه ركز انتباهه فى البداية على حقائق
الرياضيات ، واعتقد أنه بالاستطاعة تناولها بطريقة بسيطة نسبيا ، لأن
السبب الوحيد الذى اعتقد أنه دعاه الى التشكك فيها فى « التأمل الأول »
هو احتمال أن تكون أفكاره الواضحة والمتمايزة غير موثوق بها . ولكن
لما كان الآن قد أقنع نفسه بأنها جديرة بالثقة ، فانه استخلص أن أية فكرة
تتعلق بالأعداد مثل حاصل جمع العدد ٢ ، والعدد ٣ ، أو الأشكال الهندسية
(كخصائص المثلث على سبيل المثال) بالمقدور ادراكها بوضوح وتمايز
حقيقيين . ولم يزعم ديكارت أن الوحدات الرياضية كالأعداد والمثلثات لها
وجود فعلى بالمعنى الفزيائى . ومع هذا فقد أراد أن يزعم أن فكرة أى عدد

معين أو شكل هندسى ما ليست مجرد فكرة تجريبية مستمدة من التجربة ، ولكنها بالأحرى « ذات طبيعة محددة وصورة محدودة وماهية محددة ، لا تتغير ، وأبدية ، ولم اخترعها ، ولا تعتمد على أى نحو على عقلى » (١٨٠) .

ويشرح ديكارت هذا الراى ويقول أنه قد استند إلى أن أغلب حقائق الحساب والهندسة عبارة عن حقائق ، نكتشفها باستعمال العقل وحده ، وليس اعتمادا على الحواس ، ورغم اكتشافنا لهذه الحقائق فمن الواجب أن لا يظن أنها حقيقية على طول الخط ، فالأصح هو أننا نخترعها مثلما نخترع تصورات كائنات خرافية كالقنطورات . ولا يرجع اتصاف الحقائق الرياضية والهندسية بصدقها إلى اتصاف الأشياء الفيزيائية التى قد تشير إليها بنفس الصفات التى تتصف بها . أنها حقيقية باعتبارها أشياء مستقلة . وبلاستطاعة الاهتداء إلى معرفتها حتى وإن تعذرت معرفة وجود الأشياء المادية وطبائعها . فنحن لانعرف أن حاصل جمع $2 + 3 = 5$ ، أو أن مجموع زوايا المثلث ١٨٠ درجة عن طريق الاستقراء من إدراكنا للموضوعات الفيزيائية . والأصح هو أننا نعرفها . يفضل مانكتشفه أثناء تأملنا للأعداد والمثلثات وما أشبه .

ولكن الآن ماذا عن الموضوعات (الأشياء) المادية . . . لقد كان هذا هو السؤال الذى انتقل إليه فى « التأمل السادس » عندما قال : « لم يبق الآن للبحث خلاف مسألة هل الأشياء المادية موجودة لا بوصفها مجرد موضوعات للرياضيات البحتة ، وإنما كاشياء موجودة ومشخصة . وأول سؤال قد يثار هو هل من الممكن أن تكون مثل هذه الأشياء موجودة مستقلة عن الجوهر الفكر يعنى عقلى ، وخارجة والأفكار التى لدى عن مثل هذه الأشياء » . وجاءت اجابة ديكارت عن هذا السؤال بالإيجاب . إذ قال : « لاشك أن الله يملك القدرة على أحداث (أى شئ) بمقدورى إدراكه متمائزا . . . مالم (أصادف تناقضا عندما أحاول تصويره واضحا (١٨٥) ، ولكن الفكرة الخاصة بأشياء مادية موجودة مستقلة لا تحتوى على تناقض ذاتى ، ومن ثم فإنها تكون ممكنة . وبالمقدور طرح المقصود هنا على نحو أبسط دون إشارة إلى الله ، وقد لا يعترض سوى قلائل على هذه النقطة التى تتلخص فيما يأتى : « أن الأشياء المادية ممكنة منطقيا ، ومن ثم فإنها تكون ممكنة بالفعل » وإن كان لا يتبع ذلك - بطبيعة الحال - وجودها بالفعل ، وهو ما كان ديكارت أول من يصر على قوله .

ومن ثم فهل تعد هذه الأشياء موجودة بالفعل ؟ سوف اتخطى الحجة

الخاصة بوجود الجسم استنادا الى قوة الخيال التى اكتشف ديكارت أنه يتمتع بها (١٨٦ - ١٨٧) . فكما اعترف هو بالذات فإن وجود قوة الخيال الى جانب الفكرة التى لدينا عن وجود الجسم ، لن تيسر لنا « الحصول على أية حجة يمكن أن يستخلص منها بالضرورة وجود الجسم » . ولما كان هذا النوع من الحجة هو الذى يجب أن يهتدى اليه اذا أريد امتداد برنامج إعادة انشاء المعرفة بحيث يشتمل على الأشياء المادية ، لذا اضطر ديكارت الى محاولة اتباع نهج آخر للحصول على نتائج ترقى الى ما هو أبعد من التخمينات القائمة على احتمالات « (١٨٧)

والبرهان الذى انتهى اليه قد مر بخطوات شبيهة بما
ياتى :

(١) لدى أفكار عن أشياء مادية متنوعة .

(٢) محال أن يظهر أى شئ للوجود من تلقاء نفسه

ومن ثم

(٣) تكون هذه الأفكار قد تكونت وترتبت على شئ
موجود ما .

(٤) هناك أربعة أشياء موجودة وممكنة . وهى أربعة
فقط ، بمقدورها أحداث هذه الأفكار : نفسى والله والأشياء
المادية الفعلية ، أو أى كائن أسمى من نفسى ولكنه أقل من
الله .

(٥) وأنا كما أنا لأن الله قد خلقنى على هذا النحو .

(٦) لدى ميل قوى للاعتقاد أن هذه الأفكار الخاصة
بالأشياء المادية قد انبعثت من أشياء مادية فعلية .

(٧) فإن لدى هذا الميل لأن الله كان علة حصولى على
هذا الميل .

(٨) ولو كانت هذه الأفكار قد انبعثت من نفسى أو من
الله ، أو من أى كائن آخر أسمى منى ولكنه أقل من الله ،
فإن هذا الميل كان سيتسبب فى خداعى .

ومن ثم

- (٩) لو كانت هذه الأفكار قد انبعثت من أى مصدر من هذه المصادر الثلاثة سيكون الله مخادعا .
(١٠) والله ليس مخادعا .

ومن ثم

- (١١) فإن هذه الأفكار لم تنبعث من أى مصدر من هذه المصادر الثلاثة .

ومن ثم

- (١٢) لابد أن تكون هذه الأفكار قد انبعثت من الأشياء المادية الفعلية .

ومن ثم

- (١٣) لابد أن تكون الأشياء المادية الفعلية موجودة .

ومن المقدور تبسيط هذه الحجة قليلا بحذف أية اشارة الى مصادر ممكنة أخرى لأفكارى الخاصة بالأشياء المادية دون حدوث تعديل ذى بال لهذه الحجة . وفى كلا الحالين سنخلص الى الرأى القائل بأنه لما كنت غير قادر على الاعتقاد بأن الأشياء المادية هى مصدر مالى من مدركات للأشياء المادية ، ولما كان الله الذى يتصف بعدم خداعه قد خلقنى على هذا النحو ، لذا يتعين أن تكون الأشياء المادية الفعلية هى مصدر هذه المدركات ، وعلى هذا فيجب أن تكون موجودة بالفعل .

لا يخفى أن هذه الحجة لن تحقق غايتها فى حالة رفض احدى الحجج التى ذكرها ديكارت عن وجود الله وخيريته ، ولكنها تعتمد على ما هو أكثر من ذلك أيضا . واذا سلمنا أن الله موجود ، وأنه علة وجودى ، الا يتبع ذلك بالفعل وجوب كونه علة ميلى للاعتقاد بأن مصدر مدركاتى للأشياء المادية هو الأشياء المادية الفعلية ؟ وفوق كل شئ ، فلقد اعترف ديكارت بأن لدينا أيضا الميل لاصدار احكام عن الأشياء التى لانفهمها فهما واضحا ومتمائزا : الا أنه عزا هذا الميل لأنفسنا ، وليس الى الله . فمن أين أتى الاختلاف بين الحاليتين ؟ فلنسلم بأننى قد أكون متأكدا من أننى لم أخدع ، اذا اقتصررت على تأكيد ما أفهمه بوضوح وتمائز ، وهو كل ماسبق أن قاله ديكارت ، وقد ترتب على كون الله ليس مخادعا . وما

من شك أننى لا أفهم بوضوح وتمايز أن الأشياء المادية الفعلية هى مصدر افكارى عنها ، ودون بذل أى عناء ، فإن صح ذلك ، سيكون نوع البرهان الذى عرضه ديكارت بلا ضرورة • ولكن إذا لم أستطع أن أدرك على الفور بوضوح وتمايز من مجرد فحص افكارى عن الأشياء المادية أن مصدرها هو الأشياء المادية الموجودة فعلا ، فمسا الذى يجبرنى على التوقف عن اصدار حكمى على المادة ؟

واكرر ، لكى أمضى قدما فى الكلام عن هذا الموضوع بطريقة تختلف عن طريقتى التى اتبعتها فى الحالات الأخرى التى كنت ميا لا فيها لاتخاذ موقف التأكيد الذى تجاوز قدرتى على الفهم بوضوح وتمايز ، فقد كان من واجب ديكارت أن يرجع ميلى للاعتقاد بأن الأشياء المادية الفعلية هى مصدر مدركاتى الحسية وافكارى الخاصة بالأشياء المادية الى سبب خاص بحيث يبدو من المعقول أن ينسب هذا الميل الى الله ، بينما تنسب الميل الأخرى (التى قد تكون مماثلة) الى المغالاة من قبل ارادتى • ان هذا انتقاد مستقل عن الانتقادات التى قد توجه الى حجج ديكارت السابقة ، ويوجه الى هذه الحالة بالذات • وليس لدى ديكارت أية اجابة مقنعة عليه ، كما هو واضح • على أنه اذا تعذر على ديكارت تقديم اجابة ما ، فإن البرهان لن يستطيع تحقيق غايته ، ومن ثم فإنه سيكون قد انتهى الى عدم الاهتداء الى وسيلة تساعد على جعل اعادته انشاء المعرفة تمتد ببحث تشمل المواد التى تخص العالم الخارجى المفترض للأشياء المادية •

ولكن الآن ، ولنسلم جدلا أنه قد تم اثبات وجود الأشياء المادية ، فماذا بمقدورنا ان نعرفه عن طبيعتها ، وعن خصائصها ؟ ليس من شك ان معظم الناس مقتنعون بوجود أشياء مادية ، حتى وان لم يعتقد بعضهم فى صحة حجة ديكارت عن وجودها ، وكانت اجابته عن سؤال ما باستطاعتنا ان نعرفه عن خصائصها مشوقا نوعا لأنه لم يتبع الاتجاه الأنف الذكر فى الاستدلال ، ويحاجى بالقول بأن الأشياء المادية لديها فى الواقع جميع الخصائص التى نميل الى الاعتقاد بأنها تخصها ، ولقد قام بالاستدلال وفقا لهذه الأسس المختلفة واستخلص أنه عندما تتنوع مدركاتنا فيتحتم أن تكون هناك تنوعات ملاحظة قد حدثت للأشياء المادية ذاتها لكى تفسر تنوعات مدركاتنا ، ولكنه يعترض على اعتقادنا بأن عددا من الخصائص التى نعتقد عادة أنها كامنة فى الأشياء ذاتها لا يمكن فى واقع الأمر القول بأنها كذلك • هذه الخصائص هى التى أسماها « الكيفيات الثانوية » كالحرارة واللون والذوق على سبيل المثال • فهذه الكيفيات كما ندركها ، لا يمكن

النظر إليها على أنها كييفيات للأشياء ذاتها ، لأنه من اليسير بيان أن ادراكنا لهذه الكييفيات يتأثر بحواسنا ، ويتنوع تبعا لحالات أعضائنا الحسية . ويعتقد ديكارت أنه عندما تبقى حالة الأعضاء الحسية ثابتة ، ونظل ندرك تغيرا في اللون أو الحرارة أو ما أشبهه ، فلا بد أن يحدث تنوعا مناظرا في الشيء ، وأن لم يكن باستطاعتنا اكتشاف ماهيته على وجه الدقة .

على أنه بينما يتعذر اكتشافنا - بدقة - لماهية التنوع المناظر الذي يحدث ، فإن ديكارت يشعر أنه من المعقول افتراض أرجح ما يحدث في هذه الحالة إلى تغير يطرأ على مجموعة أخرى من الكييفيات ، بوسعنا جميعا أن ندركها ، ونعتبرها هي الكييفيات الفعلية للأشياء ذاتها (إذا تحدثنا هنا بوجه عام) على أقل تقدير . وهذه الكييفيات هي ما يسمى « بالكييفيات الأولية » كالشكل والحركة والعدد . ويعترض ديكارت على ما يقال بأن الكييفيات من هذا القبيل لا تتأثر بحواسنا على نحو ما يحدث للون والمذاق وما أشبهه ، ومن ثم فعندما نحدد مثلا شكل أى شيء ، فإننا نكون قد اكتشفنا خاصة فعلية فيه . وترجع التغيرات التي تطرأ على الكييفيات الثانوية التي ندركها إلى تغيرات دقيقة تحدث للكييفيات الأولية للشيء . فإذا سلمنا بهذه النظرة إلى المسألة يتعين أن يكون واضحا لماذا استعملت مصطلحات مثل أولية وثانوية للإشارة إلى نوعي الكييفيات . فالكييفيات الأولية هي الكييفيات التي لدى الأشياء ذاتها ، والتي تتماثل هي وما ندركه فيها إلى حد كبير . بينما الكييفيات الثانوية هي الكييفيات التي ليست للأشياء حقا كما ندركها ، ولكنها بالأحرى احساسات لدينا تثيرها أو تحدثها الأشياء كنتيجة للتفاعل بين الكييفيات الأولية وأعضائنا الحسية .

وجاءت اجابة ديكارت عن سؤال ما بمقدورنا أن نعرفه عن الأشياء المادية على هذا النحو : نحن قادرون على معرفة ماهية الكييفيات الأولية للأشياء المادية عندما تكون مؤلفة من مقادير تساعدنا على ادراكها . وبوسعنا أن نكون افكارا واضحة ومتمايزة عن هذه الكييفيات . ولما كانت افكارنا الواضحة والمتمايزة قد اثبتت امكان الوثوق بها (لأسباب تتعلق بوجود الله وخيريته) فإننا قادرون على معرفة أن الأشياء لديها هذه الكييفيات التي نستطيع أن نكون افكارا واضحة ومتمايزة عنها . على أن معرفتنا محدودة ، وبخاصة فيما يتعلق بملامح الأشياء المرتبطة بادراكنا للكييفيات الثانوية . فليس بمقدورنا أن نعرف عن هذه الأشياء إلا أن لها ملامح معينة هي التي « تحدث » أو تثير هذه المدركات لدينا . وقد نفترض

أنها صيغ لكيفيات أولية يتعذر ادراكها . غير أننا لانستطيع تكوين افكار واضحة ومتميزة لهذه الملامح على وجه الدقة ، ومن ثم فليس بوسعنا الحصول على معرفة حقيقية بها .

ولنتذكر الآن الأسباب الثلاثة التي أوردتها ديكارت أصلا للتشكك في شهادة الحواس ، والتي أعاد الكلام عنها في « التأمل السادس » ، ونرى كيف تناولها بعد أن شعر الآن بإمكان ضمان قبول شهادة الحواس شريطة الالتزام بحدود ثلاثة . وتتعلق الأسباب الثلاثة بما يأتي : (أ) حقيقة أنني كثيرا ماتخذعني حواسي (ب) احتمال أن أكون في لحظة ما غارقا في أحلامي ، ومن ثم فأنني لا أكون مدركا للعالم الحقيقي على الإطلاق و (ج) أنني ربما أكون معرضا للخداع بحكم تكويني الذي يسوقني الى الوقوع في الخطأ .

وشعر ديكارت أنه تمكن من استبعاد آخر هذه الأسباب الثلاثة اعتمادا على حجته القائلة أن الله موجود وخير ، وبوصفي من مخلوقاته فلا يمكن أن أكون قد اتخذت تكويننا يساعدا على استمرار وقوعي في أخطاء لا مناص منها ، وفيما يتعلق بالسبب الأول فبينما يعترف ديكارت بأنه رغم استمرار إمكان خداع الحواس لي في بعض المناسبات ، إلا أنه شعر أنه قد بين أن الأخطاء التي تترتب على هذا المصدر بالاستسلامة تجنبها بالاعتماد على الاستعمال الصحيح للملكة الحكم وتجميع الأدلة من مختلف الحواس ، بالإضافة الى الوثوق من خيرية الله ، التي منحني ملكات جديرة بالثقة إذا أحسن استعمالها ، وأخيرا وفيما يخص إمكان استغراقني في الحلم ، فلقد شعر ديكارت أنه بمقدورنا أن نطرح جانبا شكوكنا المستمدة من هذه الإمكانيات إذا التزمنا الحرص ، ولاحظنا إمكان أحداث تكامل بين ما نعتقد أننا نجربه وبين باقى التجربة . وراى أنه لو تحقق ذلك ، فأننى ساكون على يقين من أنني لا أحلم ، وعلى حد قوله :

« لقد اكتشفت اختلافا ملحوظا بين (الحلم واليقظة) استنادا على عجز ذاكرتنا عن الربط بين أى حلم من أحلامنا والأحلام الأخرى ، وبتأري حياتنا برمته مثلما نربط بين الأحداث التي نتعرض لها عندما نكون يقظانين وعندما يتسنى لي الربط بين مالىدى من مدركات بلا تقطع بتأري حياتي في جملة ، فأننى سساكون متأكدا تماما أن هذه المدركات قد وقعت عندما كنت يقظانا ، وليس أثناء النوم فلما كان

الله ليس مخادعا على الإطلاق ، فان مايتبع ذلك هو أنني لست منخدعا في هذا الشأن ، (١٩٩) •

وشعر ديكارت بعد هذا الرأى أن إعادة بناء معرفتنا التى شرع فى انجازها قد تحققت من حيث المبدأ على الأقل ، أما مابقى أمامه فهو الشروع فى تحديد ما للأشياء الموجودة من خصائص وأنماط مميزة فى نطاق القيود التى فرضها على أحكامنا ، فمن الحال أن تتساوى معرفتنا فى الكمال هى ومعرفة الله بالذات ، وإن كان فى مقدورنا احكام معرفتنا وجعلها يقينية فى المجالات التى نرى أننا نعرفها أو بوسعنا أن نعرفها فى المقام الأول ، والاختلاف بين الحالين أننا نعرفها الآن بالفعل ، بينما ، فيما سبق لم يكن بالمقدور القول أننا نعرف أنها حقيقية ، أى معرفة (يقينية) •

فما أشبه الصورة العامة للواقع التى تبرز من نقاش ديكارت بالنظرة التقليدية اليه، كما أنها مماثلة الى حد كبير للنظرة التى يعتقدونها كثيرون هذه الأيام ، فأولا - هناك عالم مؤلف من أشياء مادية - أشياء ممتدة ذات أشكال متنوعة ، بعضها يتحرك والآخر ساكن ، فى أعداد كبيرة • ان هذه الأشياء قائمة هناك لا أكثر ولا أقل ، بما لها من كفاءات أولية متنوعة تجعلها تتماثل وتختلف على شتى الانحاء بمعزل عن تصورنا لها وعن ادراكنا لها • وهناك تداع بين هذه الأشياء الممتدة وأشياء من نوع آخر نسميه العقول والنفوس • وليس هناك تماثل بين هذه العقول أو النفوس وبين الأشياء أو الأجسام البشرية ، والاصح أنها مختلفة عنها ومتميزة ومستقلة أساسا عنها ، حتى وإن كان هناك ارتباط وثيق بينهما فى العالم ، وهكذا يكون هناك نوعان أساسيان من الأشياء أو الجواهر فى العالم : الجواهر الممتدة التى لاتفكر ، والجواهر المفكرة أو العقول غير الممتدة •

وأخيرا فهناك شىء أعظم من ذلك • أنه الله الكائن ذو الكمال الشامل الذى أوجد جميع الأشياء فى الوجود ، ومنع كلا منها عقلا ، ومنع الأشياء الممتدة جميعا الكفاءات التى لديها • ويقتصر دور الأشياء الممتدة العاجزة عن الفكر على التفاعل فزيائيا بعضها مع بعض • أما الأشياء المفكرة أو العقول فقادرة على الاهتمام الى معرفة ذاتها ومعرفة الأشياء المفكرة الأخرى والأجسام الممتدة الأخرى فى العالم ، وفى نهاية المطاف فانها قادرة حتى على معرفة وجود الله وطبيعته (برغم محدوديتها فى هذا الشأن) • كل هذا بفضل الله الذى زودها بملكات الإدراك والفهم تحت ضمان خيريته التى تيسر الاعتماد على هذه الملكات • خلاصة القول فان ديكارت الذى بدأ

بالتصميم على الشك فى كل شىء ، انتهى من الناحية العملية الى عدم انكار أى شىء من النظرات التقليدية المقبولة للعالم ! وغاية ما هناك انه شعر فى النهاية انه لم يعد يقبل هذه النظرة الى العالم من باب الايمان ولكنه بالاحرى قد أصبح يعرف صحتها عن يقين .

وهكذا ، وكما اشرت فى البداية ، فانه من الصعب وصف نتائج ديكارت بالنتائج الثورية . اما ما كان ثوريا فهو مطلبه بوجوب اخضاع الافتراضات التقليدية لاختبار التحليل العقلانى ، وضرورة انكار وصفها بالمعرفة اذا اتضح انها لم تصل الى درجة اليقين الكامل ، او تعذر برهنتها بعد التاكيد الكامل من صحتها . ولقد اتى بحجج اعتقد انها بينت ان النظرة التقليدية للعالم صحيحة اساسا . . . ولقد تشكك الفلاسفة اللاحقون فى بعض حججه ، وعندما قاموا بفحصها انتهوا الى نتائج مختلفة عنه فى جوانب شتى . ولكنهم تابعوا عملهم بنفس الروح الديكارتية بغض النظر عن مقدار اعتراضهم على حججه وفتائجه . وكانت الرغبة تحذوهم ايضا الى تحديد ما بالمقدور ان يعرف عن الواقع ، وكانوا على استعداد لرفض المعتقدات التقليدية اذا اثبتت نتائج البحث ان المعتقدات التقليدية من المتعذر تبريرها عقلانيا . واذا ادى الاستدلال الصحيح الى الاهتداء الى نتيجة ترى ان الواقع مكون على نحو جد مختلف عما اعتقد تقليديا فما باليد حيلة ، وسيكون هذا من سوء حظ معتقداتنا التقليدية والمألوفة . . . وهذا هو ماسعى اليه ديكارت بالذات .

الفصل الثانى

لايبنتز

ولد لايبنتز(*) ١٦٤٦ قبل وفاة ديكارت بأربع سنوات . وعاصر اسبينوزا ولوك . وفى واقع الأمر فإنه كان أصغر من كليهما . وعندما مات لايبنتز ١٧١٦ ، كان بركلى فى الثانية والعشرين من عمره ، وعلى ريشك استلام أول وظيفة له فى ميدان التعليم . ولما كان هيسوم قد ولد ١٧١١ ، فعلى هذا فقد كان جميع الفلاسفة الذين سنتحدث عنهم فى هذا الكتاب - باستثناء كانط - على قيد الحياة عندما كان لايبنتز حيا يرقى . ولقد ولد كانط بعد ثمان سنوات فقط من وفاته .

واختلف لايبنتز عن بركلى وكانط ولكنه تماثل والآخرين فلم يشغل أى منصب تعليمى لتدريس الفلسفة فى الجامعة ، وإن كان كإغلب الآخرين كان بمقدوره أن يحصل على منصب من هذه المناصب لو أنه أراد ذلك . وقد كان موهوبا منذ حداثة . إذ نشر مقالات فلسفية نفيسة وهو مازال فى سن المراهقة ، وحصل على شهادة الليسانس ثم الدكتوراه فى القانون وهو لم يتجاوز العشرين من عمره . ولايبنتز واحد من الأفاضل الذين عرفوا بالمعية عقلياتهم الفلسفية فى تاريخ الفلسفة برمته . ومازال معظم أفكاره التى تتعلق - على سبيل المثال - بالمنطق ونظرية الكمبيوتر وإنشاء لغة مثالية تحظى بالاهتمام فى يومنا الحاضر . ومن سوء الحظ أنه قلما سجل

(*) الاحالات فى هذا الفصل الى أرقام الصفحات فى

Monadology & Other Philosophical Essays — Von Leibniz

Apne Martin Schrecker, Paul Schrecker,

ترجمها الى الانجليزية

(انديانا بولس ١٩٦٥) .

أفكاره الفلسفية بجميع دقائقها بطريقة نسقية ، كما أنه لم ينشر سوى القليل نسبيا من الأعمال الفلسفية واتخذت معظم كتاباته صورة المراسلات مع آخرين . وعندما كتب للنشر على نطاق واسع لم تزد كتاباته عادة عن مقالات قصيرة احتوى القليل منها على شيء يمثل أفكاره أو تضمن كفاية من التفاصيل التي تيسر فهم هذه الأفكار . ويترتب على ذلك احتياج من يدرسه الى بذل مزيد من الجهد يفوق الجهود التي تحتاجها دراسة ديكارت . واغلب الفلاسفة الآخرين الذين سنتحدث عنهم ، فعلى اذن أن نقنع بما هو ميسور .

وتمائل لايبنتز وديكارت في اعتناقه لنظرات لاهوتية لم تختلف كثيرا عن نظرات اللاهوت المسيحي التقليدي . وفي الحق أنه كان يأمل أن تساعد فلسفته على القضاء على الشك الذي ينصب على الاتجاهات الأساسية في الفكر المسيحي ، وأيضا على حل الخلافات اللاهوتية ، التي غمرت أوروبا ابان عشرات سنوات الحروب الدينية . على أننا اذا وصفنا برنامجه بأنه مجرد دفاع عن اللاهوت المسيحي التقليدي فاننا سنكون قد ابتعدنا عن الدقة ، لأنه لم يكتف بالبده في انشاء دفاع عن اللاهوت المسيحي فحسب ، ويثير برنامجه الاهتمام في ذاته حتى اذا استبعدنا جانب اللاهوت المسيحي استبعادا كاملا من فلسفته .

البرنامج والمنهج

شارك لايبنتز ديكارت أيضا في اهتمامه بما سماه الارتقاء بالعلوم (١١) . ويقصد بذلك تقدم المعرفة بوجه عام ، والتزويد بأساس للمعرفة يجعلها آمنة قادرة على مواجهة احتمالات الشك الخطير والوقوع في الخطأ . وتمائل هو وديكارت أيضا في الشعور بأن مختلف العلوم ، وما نسليه بالمعرفة بوجه عام ، لا تستند الى أساس صحيح ، وتفتقر الى اليقين والتحرر من احتمالات التعرض للخطأ الذي يتعين أن تتميز به حتى تستأهل عن جدارة اسم المعرفة . وشعر أيضا أن لهذه الناحية أهمية عملية ملحوظة الى جانب الأهمية النظرية ، لأنه اذا لم يستبعد احتمال الخطأ فقد نصف شيئا ما بالحقيقة بينما هو ليس كذلك ، ومن ثم فاننا قد نساق الى ارتكاب أفعال قد يكون لها عواقب عملية ضارة . وعلى هذا فانه سعى متبعاً نفس الروح الديكارتية الى الاهتداء الى « الأداة الصحيحة (المنهج) للعلم العام بكل شيء يعد موضوعا للاستدلال الانساني ، ويستطاع تزويده في شتى جوانبه ببراهين واضحة مثل البراهين الرياضية » (١٩) .

وتماثل لايبنتز وديكارت فى شدة التأثير بالرياضة ، وبمقدار اليقين والدقة فى الاستدلال التى بالمقدور العثور عليها فى البراهين الرياضية . واقتدى المنهج الفلسفى الذى اقترحه بالمنهج الرياضى آملا أن تتحقق لاستدلالاتنا للواقع نفس الدقة واليقين ، وكان هذا الهدف نصب عينيه عندما أشار باستعمال لغة مثالية أو مميزة Characteristic لتحل محل اللغات الطبيعية الماثلة لما نستعمل من لغات ، وقال :

« اللغات الطبيعية لها قيمة كبرى فى الاستدلال ، ولكنها حافلة باللبس بلا حدود ، وعاجزة عن الاسهام بدور فعال فى التكامل والتفاضل . ولو كانت قادرة على ذلك لأمكنى الكشف عن أخطاء الاستدلالات ، فى صيغة الكلمات وطريقة تكريزها . . . والى الآن لم تنجح فى ترفير هذه الميزة الباهرة غير رموز أو حروف الكتابة فى الجبر والحساب ، (١٨) » .

وفكرة اللغة المثالية - التى تتحرر من اللبس الذى نكبته به اللغة العادية ، والتى تستطيع عن طريقها استدالاتنا التقدم متحررة من المشكلات التى يثيرها هذا اللبس قد أحدثت تأثيرا قويا على فكر فلاسفة معاصرين كبرتراند رسل وفيتجنشتاين فى باكورة عهده ، ومازالت تجظى بتأييد مفكرين بارزين من المعاصرين لنا . ولقد أطلق على هذه الحركة اسم « المذهب الذرى المنطقى » Logical Atomism وكانت شديدة البأس فى بداية القرن ، وتعد احياء - من جانب - لفكرة لايبنتز . اذ تتشابه الفكرة الأساسية للمذهب الذرى المنطقى وما جاء عند لايبنتز عندما قال : « بالاستطاعة رد جميع الأفكار الانسانية . . . الى قلة من الأفكار كاوليات

وإذا أمكن تخصيص رموز تقابل Primitives كاوليات سيكون بالمقدور استحداث رموز أخرى للدلالة على الأفكار المشتقة . . . وفيها سيتسنى الاهتداء الى تعاريف وقيم صحيحة ، ومن ثم سيكون من الميسور أيضا الاهتداء الى الخاصيات التى يمكن برهنه أنها متضمنة فى التعاريف أو مترتبة عليها » (١٨ - ١٩) .

« وبمجرد تحقيق ذلك سيكون بوسع أى فرد عندما يستعمل رموزا من هذا القبيل فى استدالاته وكتاباتاته أن لا يقع فى الخطأ قط ، أو اذا وقع فى الخطأ ، فانه سيكون قادرا دائما على اكتشاف أخطائه بنفسه بعد اجراء أبسط الاختبارات ، مثلما يفعل الكافة . وفضلا عن ذلك - سيكون بمقدوره اكتشاف الحقيقة المتضمنة فى المعطيات الميسورة » (١٩) .

ربما بدا برنامج لايبنتز معائلا بصفة اساسية لبرنامج ديكارت رغم هذا التحويل الذى يثبت اصالته . وفى الحق فرغم ذلك فقد انتقد لايبنتز منهج ديكارت واجراءاته بناء على جملة اعتبارات فاولا - يرى لايبنتز انه اذا قرر احد التشكك فى كل شىء بصفة مطلقة ، فانه سيكون قادرا على توهم وجود حتى اوهى المبررات للشك (كافتراض الشيطان الخبيث) . وفى هذه الحالة فانه سيلقى نفسه لم يهتد الى اى شىء على الاطلاق . ولقد اعترف بذلك حتى يتفادى المازق الذى تورط فيه ديكارت من تأثير شكه المنهجي . واضطر ديكارت الى الاعتماد على افتراضات معينة لم يكن له الحق فى افتراضها لو انه كان ينوى الشك حقا فى كل شىء لايتوافر له اليقين . على ان النتائج التى استخلصها لايبنتز لم تكن القول باستحالة معرفتنا لآى شىء على الاطلاق ، ولكنها كانت بالأحرى الدعوة الى وجوب ان لايجول اعتمادنا على القليل من الافتراضات الاساسية دون مواصلتنا للبحث استنادا الى المزعم الفج باحتمال ان يكون الفرض الذى افترضناه من نوع الفروض التى افترضها ديكارت . فالشرط الوحيد الذى يضعه لايبنتز هو ان تكون الافتراضات التى نضعها من الافتراضات التى لايتشكك فيها احد يتمتع بكامل قواه العقلية ، واعتقد لايبنتز انه من الضروري اضافة افتراضين الى هذه الافتراضات ، او التسليم بصحة مبدئين فحسب من هذه المبادئ الاساسية حتى يستطيع الاهتداء الى اية نتائج :

«تستند استدلالنا على مبدئين كبيرين : المبدأ الأول هو مبدأ التناقض ومؤداه ان نصف ما يتضمن تناقضا بالزيف ، ونصف بالصدق اى شىء يكون انكاره دالا على التناقض او الزيف »

والمبدأ الثانى هو مبدأ السبب الكافى . وتمشيا مع ماتضمنه فاننا نعتقد انه لاشىء يتصف بالحقيقة او الوجود ، ولا حكم يتصف بالصدق مالم يكن هناك سبب كاف لوجوده على هذا النحو ، وليس على نحو مختلف عن ذلك » .

ويخاى لايبنتز ويقول : قد تكون قواعد « المنطق العام » مستمدة من هذين المبدئين ، ومن ثم فان اى برهان راسخ لاحدى النقاط ، يعنى البرهان الذى يحترم الصور التى اشار اليها المنطق كافيا لتحديد صدق القضايا (٨) . واذا اتبعنا هذه القواعد فاننا سنكون على يقين من صدق النتائج التى نصل اليها . وعلى هذا النحو يستطيع الاهتداء الى المعرفة التى يتوافر لها القدر المطلوب من اليقين . ويقول لايبنتز : « لو اريد تجنب الخطأ

فكل ما يحتاج اليه هو الاعتماد على القواعد الأكثر عمومية من المنطق ، مع الالتزام بأعظم قدر من الحرص والصلابة ، (٤٠) . ولا يلزم البدء باثبات وجود الله وخيريته ، فربما كان هذا متعذرا بغير اعتماد على هذا القواعد . وليس هناك ما يدعو الى القلق لحاجة هذه القواعد الى افتراض مسبق يخص صحة هذين المبدأين الأساسيين الآتفي الذكر . ولا يعتبر تعذر إمكان برهنة صحتها مبررا للالتجاء الى الشك . والمنهج الأفضل هو الاقتصار على أرجاء النظر في افتراضاتنا الأساسية ، وأن نلاحظ مدى سسقف التشكك في صحتها ، ونواصل عملنا ونرى ما الذي سيتمخض عنه تطبيقها على تجربتنا المباشرة .

وفي هذا المقام يلاحظ انه في نظر لايبنتز ثمة شيء آخر أكثر من ذلك خلاف هذين المبدأين . انه شيء يفوق بحق ما اعترف به ديكارت بالذات صراحة . انه الفحوى الخاص بتجربتنا المباشرة . فما يعطى لنا بطريقة مباشرة ليس مجرد (انا افكر - انا موجود) ولكنه أيضا ما لدى من افكار ومدرجات معينة . ولاتضمن هذه الأشياء وجود أى شيء مستقل عنها ومناظر لها ، ولكنها بالذات ليست مثار شك ، ومن هنا يقول لايبنتز :

« ان مذكركه ديكارت عن (انا افكر) - اذن فانا موجود (من الحقائق الأولية الممتازة ... ولكن الم يكن من الأصوب ان لاتفعل الحقائق الاخرى من هذا النوع ... فهناك كثير من الحقائق الأولية عن الواقع مثلما توجد مدرجات مباشرة ... فانا لست اعى فقط عملية تفكيرى ذاتها ، ولكنى اعى أيضا افكارى . وان نصيب قولى انى افكر (اذن فانا موجود) من الحقيقة واليقين ليس أعظم من تفكيرى فى هذا الشيء أو ذاك » (٢٥) .

ان هذا الرأى معقول بما فيه الكفاية ، وكان من واجب ديكارت ان يقوله أيضا . على أن لايبنتز رغم انتقاده لديكارت فى هذه النقطة ، الا انه لم ينتقد حجة الكوجيتو فى اثبات وجود الأنا أو النفس ، ولكنه بالأحرى قبلها . واذا رتب توجيه نقد لديكارت بشأن هذه النقطة ، فمن باب أولى يتعين توجيه نفس النقد للايبنتز أيضا .

الحقيقة والمعرفة

قد نتوقع من انتقاد لايبنتز لديكارت لتماميه فى الشك المنهجى الى حد يفوق المدى المعقول قوله انه كان على ديكارت ان لايعبر عن شكوكه فى

افكاره « الواضحة والتمايزة » فى التأمل الأول ، بل كان عليه بالأحرى أن يشعر بالتححرر فى الاعتماد عليها . غير أن لايبنتز لم يذكر ذلك ، لا لأنه يتفق هو وديكارت على أن فرض الشيطان الخبيث كان سيجعل هذه الأفكار الواضحة والتمايزة - ولو فى البداية - غير موثوق بها مبدئيا ، ولكن بمعنى أصح لأنه كان يرى عدم وجود معيار كاف عند ديكارت لتقدير ما الذى يجب أن تتصف به الفكرة لكى تتصف بالوضوح والتمايز . ويلاحظ لايبنتز : « أنه كثيرا مايتضح أن ما يظهر كأفكار واضحة وتمايزة للناس الذين يصدرون أحكاما سطحية هى فى الحق أفكار غامضة ومضطربة . ويستنتج من ذلك أن مبدأ ديكارت القائل « بأن ما أدركه فى وضوح وتمايز فى الشيء حقيقى ، وبالمقدور جعله مجعولا عديم الفائدة ما لم يضاف الى ذلك معيار للوضوح والتمايز » (٨) . وهذه نقطة يتعين أن نقره عليها .

على أن لايبنتز بدلا من أن يتخلى عن التحدث عن الوضوح والتمايز ، فإنه حاول أن يضمن على هذين المعنيين دقة أكبر فى المعنى (فى الصفحات الأولى من كتاب « تأملات فى المعرفة ») ، حتى يزداد نفعهما ، فقال : المعرفة بأسرها إما أن تكون غامضة أو واضحة . والمعرفة الواضحة أيضا إما أن تكون مهوشة أو متمايزة . والمعرفة المتمايزة بدورها إما أن تكون غير وافية ، وأيضا إما رمزية أو حدسية . والمعرفة الأكمل هى التى تجمع بين الاستيفاء والحدسية » (٣) . وقبل أن نذهب الى ما هو أبعد يتعين أن نلاحظ أنه ربما بدا من الغريب الكلام عن « المعرفة » التى تقتصر الى الاستيفاء والتمايز أو حتى الوضوح على الإطلاق . ولكن لعل لايبنتز قد أراد بذلك وصف الأنواع المختلفة من التصورات الساذجة التى ينظر اليها من حين لآخر على أنها معرفة ، وأن يبين مقدار ابتعادها أو اقترابها من الاتصاف بالمعرفة الحقة . ورئى أن المعرفة الحقة أو الكاملة - المعرفة الجديرة بهذا الاسم - يجب أن لا تقتصر على الجمع بين الوضوح والتمايز ، وإنما يجب أن تكون أيضا وافية وحدسية بصفة كاملة .

ولكن ما الذى تعنيه هذه المصطلحات . ويرى لايبنتز أننا لا نستطيع ادراك أى شيء بوضوح ما لم أكن قادرا على التفرقة بينه وبين الأشياء الأخرى التى تتشابه معه . وهذا هو معيار الوضوح . وبعد ذلك فأننى لا أدرك أى شيء أدراكا متمايزا ما لم أكن قادرا على التعرف على مختلف ملامح الشيء التى تميزه عن الأشياء الأخرى . وهذا هو معيار التمايز . ويتضمن هذا المعيار ما هو أكثر من الوضوح . فربما كان بمقدورى أن

أفرق بين شيء وشبيه آخر له دون أن أكون قادرا على التعرف على الملامح التي جعلته مختلفا عن هذا الشيء الآخر .

ومعنى الكفاية هو في الحق امتداد لمعنى التمايز فحسب . ويتكشف احتمال الإدراك غير الوافي في حالة الأشياء ذات الطبيعة المركبة . فإذا أنا أدركت بعض مكونات شيء مركب أدراكا متمائزا دون أن أدرك المكونات الأخرى سيكون إدراكي للشيء المركب قاصرا عن التمايز الكامل ، ومن ثم فإنه يكون غير وافي . أما إذا أدركت جميع مكوناته بتمايز . في هذه الحالة يكون إدراكي للشيء المركب وافيا .

وأخيرا يفرق لايبنتز بين الإدراك الرمزي والإدراك الحدسي . فإذا كان الشيء بسيطا نسبيا ، فأننى قد لا أصادف أى مشقة في التصور المباشر لكل ملمح من ملامحه المميزة في نفس الوقت عندما أفكر فيه . وفي مثل هذه الحالة ، يكون تصوري حدسيا . ولكن لما كانت أغلب الأشياء مركبة حقا ، ونظرا لمحدودية قدرتي على التصور المتأني لمختلف الملامح ، لذا فأننى اضطر عادة الى استعمال الرموز كمؤشرات لمواضع بعض مكونات ملامح الأشياء عندما أفكر فيها . وعندما أركز انتباهي على ملمح خاص ، فأننى سأكون قادرا على الاستغناء عن الرمز الذي اعتدت أن أرجع إليه ، واتصوره تصورا مباشرا . ولكن عندما أفكر في الشيء المركب كله ، فإن ما يوسعي أن أفعله غالبا هو أن أفكر فيه مستعينا بمجموعة من هذه الرموز . فالحيوان - مثلا - عبارة عن شيء شديد التعقيد . وقد أكون قادرا على تقرير ماهيته . ولكن عندما أفعل ذلك ، فأننى أستعين بعدة كلمات (أو رموز) لا أكون قادرا على تصور أو حدس معناها الكامل في نفس الوقت عندما أفكر في ماهيته . وفي مثل هذه الحالات ، لا يكون تصوري حدسيا ، ولكنه رمزي ، أن المعرفة الرمزية هي نوع المعرفة التي كثيرا ما نلجأ إليها . ولها مزايا كافية وتستحق التقدير ، على شريطة أن نكون قادرين على التصور الواضح والتمايز لكل ملمح نقصده عندما ننتبه إليه . ولكن مثل هذه المعرفة ستكون أقل كمالا من المعرفة الحدسية الكاملة ، أو اللارمزية لنفس الشيء . ويتعين أن لا يغيب عن فطنتنا أن مثل هذه المعرفة في حالة معظم الأشياء ميسورة لله فقط .

وتمشيا مع لايبنتز فإن المآزق التي نتعرض لها ربما كانت أشد خطورة من ذلك . إذ يعتقد أن التحديد الصحيح الكامل لطبيعة معظم الموجودات قد يحتاج الى عملية لانهاية لها من التحليل الطويل أو تحديد

الملاح ، إذ أن التحديد الكامل لطبيعة أى شيء موجود قد يحتاج الى تحديد علاقته بكل شيء آخر فى الكون . وبوسعنا أن ندبر أمرنا على أحسن حال للأغراض العملية إذا اكتفينا بالتحديد على نطاق أضيق . أما المعرفة الكاملة للشئ ، فإنها تتطلب هذا النوع المشار اليه من الاحاطة . ولما كانت قدراتنا محدودة ، فإننا لن نستطيع القيام بعملية تحليل قد تطول الى مالا نهاية ، فقد تستغرق حياتنا بطولها . فما بالك إذا كان المراد ادراك جميع الملاح متأنية وعلى الفور وفى لحظة واحدة محتاجة ! . ان الله وحده هو القادر على ذلك ، ومن ثم مرة أخرى وحتى لأسباب أكثر اضطرابا ، فإن المعرفة الكاملة فى معظم الأحوال من الأمور التى يقتصر أمرها على الله جل جلاله وحده . وبمقدورنا الحصول على معرفة كاملة بما سماه لايبنتز « المعانى الابتدائية » وبالمركبات الشديدة البساطة المؤلفة من معانى ابتدائية . أما فيما يتعلق بباقى الأشياء ، فإن أقصى ما بوسعنا بلوغه هو المعرفة الأقل من الكاملة ، أى المعرفة الرمزية ، وهذه المعرفة الرمزية بعيدة تماما عن أن تتصف بالكمال ، ومن ثم يقول لايبنتز :

« لن أستطيع . . أن أجرو . . . على التأكيد بأنه سيكون باستطاعة البشر تحقيق التحليل الكامل للمعانى . . . فى الأغلب علينا أن نقنع بتجميع ماتعنيه بالضبط معانى بالذات من التجربة ثم تركيبها بعد ذلك فى معانى أخرى » (٧ - ٨) .

بيد أن هذا لايعنى أننا عاجزون عن الاهتمام الى معرفة أى شئ معرفة حقة . فأقصى ما ينشده لايبنتز هو وضع حدود لما بوسعنا أن نعرفه عن الطبائع الجزئية للموجودات وأنماط الموجودات ، والتى تشتمل على معارفنا التجريبية ، وأن كان لايبنتز قد انتقص فى موضع آخر من قدر أهمية المعرفة التجريبية ولعله قصد فقط الحقائق المنتزعة من الواقع فحسب . ولم يشعر بقلق كبير لعدم اقتدار فن الحساب Computation - وكان متحمسا له - تناول حقائق الواقع (وقد اعترف بذلك بالفعل (١٤) ، ومن ثم وجه عناية أكبر الى ما يستطيع اكتشافه عن الطبيعة العامة للأشياء بالاستعانة بالعقل وحده ، وذكر أن هذا المجال يضم أشياء بمقدورنا أن نكتشف فيها الكثير بمجرد نظرنا الى ما يترتب على المبادئ الأساسية العديدة التى بدأ منها بالاضافة الى القليل من « الحقائق الأولية للوقائع »

Primary truths of facts

التي بمقدورنا ان نكتشفها ،

ومن ثم ذكر في بداية مقاله « عن العلم الكلى » : « في الحاضر علينا ان لانعير التجارب اهتمامنا ٠٠٠ ولنركز على النهوض بالعلم الذي يستند على العقل » (١١) ٠ ان هذا الاعتماد على العقل كمقابل للتجربة ، واقتناعه بان بمقدور العقل ان يكتشف البنيان الاساسى للواقع بالرغم من قصور مايعرف عن طريق التجربة هو الذى يفسر وصف لايبنتز واسبينوزا (الذى نهج نهجا مماثلا) تقليديا بالعقلانيين .

وبناء على ماذكره لايبنتز : « هناك نوعان من الحقائق : حقائق تخص العقل وتنقسم بضرورتها ، وبان مايقابلها محال ، وحقائق الواقع وهى عارضة ، ومقابلها ممكن » (١٥٣) ان هذه التفرقة تنطبق - على اقل تقدير - على معرفتنا لعدد كبير من الأشياء ، التى تعد حقائق عارضة فى نظرنا ، اذا سلمنا بقصور قدراتنا العرفانية ، ولكنها تعد حقائق اولية عند الله ، ان هذا يصبح مثالا عندما يتعلق الكلام بطبائع الأشياء الجزئية ، وعلاقاتها بعضها ببعض ، ولو عرفنا ما يعرفه الله لراينا ان هذه الأشياء ليست مجرد أمور واقعة ، أو حقيقية بصفة عارضة وحسب ، ولكنها بالأحرى حقيقية بالضرورة . على أنه فيما يتعلق بحالة الأشياء كما تبدو ، فإنه وفيما يخص فئة من الحالات المحدودة نسبيا (ولكنها هامة) بمقدورنا ان نرى ان بعض الأشياء حقيقية بالضرورة ، فعلينا اذا راينا أشياء حقيقية بالضرورة لأن مقابلها محال ، ان نطمئن الى أنها حقيقية بالفعل ، وأنه ليس بوسع الله أو الشيطان الخبيث الذى حدثنا عنه ديكارت ان يجعل الأشياء تبدو غير ذلك ، ومن ثم فان كل ما نكتشف أنه حقيقى بالضرورة عن العالم اعتمادا على عقولنا سنكون قد عرفناه بالفعل . واعتقد لايبنتز من خلال اكتشافه لمثل هذه الحقائق الضرورية ان بمقدورنا ان نحصل على قدر كبير من المعرفة بالبنيان الاساسى للواقع .

وفى هذه النقطة لابد من التنويه عن بعض المصطلحات التى جاء بها لايبنتز . فعندما تقول ان شيئا ما عرف معرفة « قبلية » A priori كان معنى ذلك أنه من حقائق العقل التى تكتشف بوساطة العقل وحده ، اما باستخلاص نتيجة منطقية لأحد مبادئ العقل ، أو بالاعتماد على التحليل المنطقى لأحد التصورات . اما القول بأن شيئا ما عرف « بعديا » A posteriori فإنه يعنى أنه من الأمور الواقعة التى تكتشف فى معرض التجربة ، ومن هنا يقول لايبنتز على سبيل المثال :

« الامكان يمكن أن يعرف اما قبليا أو بعديا • فهو يعرف قبليا اذا حللنا معناه (الذى قد يكون امكانه موضع شك أو تساؤل) الى متطلباته وعندما لا نكتشفه فيما يتعذر تصويره منطقيا • ومن ناحية أخرى ، فإننا نعرف أماكن البعديات A posteriori عندما نعرف عن طريق التجربة أن الشيء موجود بالفعل ، لأن كل ما يوجد بالفعل ، أو كان موجودا ممكن بصفة مؤكدة » (٢٧) •

وأخيرا هناك شذرات أخرى من المصطلحات • ففى نفس الفقرة يقول لايبنتز : « من البين أيضا •• ماهى الأفكار التى تتصف بحقيقتها ، وما هى التى تتصف بزيافتها • فالفكرة تكون حقيقية عندما يكون المعنى ممكنا ، وتكون زائفة عندما تحتوى على تناقض » (٧) • والآن فإننا لم نعد نعتبر شيئا ما حقيقيا بمجرد ظهوره بمظهر الممكن • غير أن لايبنتز يتحدث هنا عن « الأفكار الحقيقية » وليس عن « القضايا » ، التى تبدل على الوجود الفعلى أو الواقعى ، كما فعل فى موضع آخر • وفى هذا السياق ، فإن مصطلح « حقيقى » له معنى خاص عنده • إذ توصف الفكرة بأنها « حقيقية » عندما تخلو من التناقض المنطقى فحسب ، يعنى اذا كانت ممكنة منطقيا ، وبذلك تكون « الفكرة الحقيقية » شيئا أشبه « بالفكرة المنطقية السليمة » ، ولكن لايتبع ذلك أنه عندما تكون الفكرة « حقيقية » بهذا المعنى ، فإنه سيوجد شيء يتجاوب وهذا الوصف • وبذلك يكون لايبنتز قد شعر أن ما بوسعه أن ما يثبتته سيكون موجودا ، ومن هذه النقطة انتقل الى مسألة وجود الله •

الله والعالم

لما كان لايبنتز لايعتقد فى معقولة دفع مسألة الشك المنهجى بعيدا بالقدر الذى يراه ديكارت ، لذا توافرت له فى مستهل أبحاثه الميتافيزيقية جملة ركائز للبدء منها أكثر مما توافر لديكارت • على أن ماتوافر له لم يكن بالقدر الكبير الذى يلوح للوهلة الأولى ، لأنه كان يشعر أيضا أن معظم ظنوننا العادية يجب أن تكون محل بحث ، ولا يتعين رفعها لمرتبة المعرفة مالم يتم اثباتها اعتمادا الى حجج عقلانية لايفترض مسبقا أى شيء يتطرق اليه الشك ، ولكنه رأى أن هناك أشياء قليلة أخرى تستحق الشك أكثر مما ظن ديكارت الذى اتفق معه فى اعتبار القول « أنا أفكر - إذن فانا موجود » مسألة لا شك فيها • وأشار الى أنه فى نطاق المجال الرحيب « للفكر » هناك ثلاثة أنماط أساسية بالضرورة للأفعال الواعية بوسعنا أن نلاحظها

وهي تحدث داخل نفوسنا : انها الادراك والتصور والارادة . ويتوافق هذا
الرأى وماقاله ديكارت . فمعهما كان طابع العالم ، فليس من شك اننى ادرك
كيفيات متنوعة ، واتصور افكارا او تصورات عشوائية ، واريد اشياء شتى
وما يتبع هذا الحال على اقل تقدير هو اننى عندما اكون مفضغلا فى هذه
الانواع من الافعال الواعية فاننى ساكون موجودا . وربما بدا هذا الرأى
معقولا ، ولكن علينا ان نتذكر نوع السؤال الذى قد يثار عن امكان تبرير
استخلاصنا من حقيقة وجود ادراك وتصور وافعال ارادية ، اننى انا الذى
اقوم بمثل هذه الافعال ، ومن ثم فاننى ساكون موجودا . ولما كان الكاتب
قد بحث هذه النقطة بالفعل لذا رأى عدم الحاجة الى اعاده ترديدها .
واكتفى بان ذكر ان الملاحظات التى اشار اليها انثذ تنطبق هنا ايضا .

وعلاوة على ذلك ، فلقد اتبع لايبنتز ديكارت فى الاقرار بانه من بين
المعطيات المتوافرة لنا هناك فكرة وجود كائن كامل شامل ، ولكن بقى أن
نبحث هل مثل هذا الكائن موجود ؟ ورأى لايبنتز أن هناك اشياء عديدة
اخرى معطاه من البداية ايضا . فاولا هناك المبدأ الأساسيان للاستدلال
اللذان ذكرنا من قبل : مبدأ عام التناقض ومبدأ السبب الكافى . ويتعين
أن يلاحظ انه فى نظر لايبنتز فان مبدأ السبب الكافى اكثر عمومية فى
صيفته من المبدأ القائل بان كل شىء آتى للوجود لابد أن يشتمل على
سبب لوجوده يتساوى على اقل تقدير والشىء محل البحث . والمبدأ الأكثر
عمومية عند لايبنتز يرى أن لكل شىء موجود حتى لو كان ابديا - ومن
ثم فانه لا يكون قد ظهر للوجود عند نقطة محددة - لابد أن يكون له سبب
لوجوده بحيث تتسنى الاجابة عن سؤال لماذا هو موجود ، وعند لايبنتز فان
مسألة استحالة وجود الاشياء بمحض الصدفة من المسائل التى لاخلاف
عليها . فما دامت موجودة ، فلا بد أن يكون هناك سبب لوجودها مقابل
لعدم وجودها . وفى اغلب الحالات ، أو من أجل معظم الأغراض العملية ،
يكفى طرح العلة التى ستكون بمثابة السبب ، ومن ثم يمكن الانتباه الى
ما يحدث من انحراف زائد عن الحاجة عن الغاية التى تسعى اليها . غير
أنه يتعين وجود تفسير مهما كان نوع الحالة موضع البحث . وهذا رأى
يميل معظم الناس الى قبوله فى الحياة العادية وفى العلم ايضا . ويشير
لايبنتز الى انه يقبل التطبيق دوما . ويشعر لايبنتز انه ربما بدامتافيا والعقل
التوقف عن المطالبة باجابة على سؤال «لماذا» ؟ عند أية نقطة عندما يتعلق
الأمر بالتساؤل حول شىء لا يرقى الى مستوى الكائن الموجود بالضرورة .

وأخيرا فان لايبنتز يرى وجود شيئين آخرين لاغنى عنهما • أولا هناك حقائق الرياضيات (فى الحساب والهندسة بوجه خاص) وقواعد « المنطق العام » ، التى يسميها « الحقائق الأبدية » ، لأنه يعتقد أنها تتمتع بصحة ضرورية وكلية • وفى نظره ، أنها تتمتع بنفس اليقين الذى تتمتع به المبادئ المنطقية الأساسية للاستدلال ، ومن ثم فليس هناك مايتطلب الشك ويحتاج الى تبرير خارجى أكثر من هذه المبادئ ، أو بالأحرى فان التبرير الخارجى والأوحد الذى تتطلبه يتحقق اذا لم تكن هذه المبادئ الأساسية ذاتها موضع شك •

ثانيا - هناك وجود العالم • وهذه مسألة من غير المعقول الشك فيها بالرغم من كون الطبيعة الحقة للعالم من المسائل التى تستأهل البحث فى البداية • ولو تصورنا « العالم » كاشياء مادية كما ذهب ديكارت فان وجوده آنئذ لن يكون يقينيا بصفة مباشرة • ولكن هذا يرجع الى أن هذه النظرة تحمل فى طياتها تصورا خاصا لطبيعة العالم • غير أن طبيعة العالم من المسائل التى تستوجب التحديد • ولقد كان لايبنتز قاسيا فى حكمه على محاولة ديكارت البرهنة على وجود العالم بعد تصوره كاشياء مادية • اذ قال : « ان الحجة التى ساقها ديكارت لمحاولة البرهنة على وجود الأشياء المادية ضعيفة للغاية حقا • وكان الأفضل أن لايقدم على هذه المحاولة ، (٤١) • ولكن هذا لايعنى أنه متشكك فيما يتعلق بوجود العالم ، أو أنه اعتقد أن لديه برهانا لاثبات وجوده أفضل من البرهان الذى جاء به ديكارت • أنه يعتقد أن لديه تصورا لماهية طبيعته • فالعالم موجود مادام هناك بعض أشياء ، وليس العالم عدما ، وأيا كانت طبيعته الحقة • وهذه نقطة يعتبرها لا تقبل الشك من البداية مثل وجوده ذاته •

وباختصار فان المصادر التى رأى لايبنتز أنها متوافرة بين يديه عندما بدأ أبحاثه الميتافيزيقية هى : البدآن الأساسيان للاستدلال و « الحقائق الأبدية » للرياضيات والمنطق العام والكائن الكامل الشامل والحقائق الأولية للوقائع من ادراك وتصورات وإرادة ، ووجوده ووجود العالم • هذه المعطيات ، وبلاستعانة بأشياء أخرى ، - ولاشئ غير ذلك - مما يصادفه فى طريقه •

وتشابه لايبنتز هو وديكارت فعرض ثلاثة براهين لوجود الله ، ولكن ليس بين هذه البراهين ما هو مطابق لأى برهان من براهين ديكارت الثلاثة التى انتقدها جميعا • وهناك برهاتان من براهين لايبنتز يتشابهان هما

وبرهانين من براهين ديكارث ، أما برهانه الثالث فجد مختلف • ولم يحاول الاتيان بأى برهان يتشابه والبرهان الأول لديكارث الذى يحاجى من حقيقة أن لدينا فكرة عن الكائن الكامل الشامل ، ومن ثم فلا بد أن يوجد كائن كامل شامل كعلة لهذه الفكرة • فلقد اكتشف نقصا فى هذا البرهان الى حد أشعره أنه حتى اذا أجرى تعديلا له فانه لن يجدى • على أنه قد اعتقد أن تعديل البرهانين الأخيرين لديكارث أمر سليم ، وأن البرهان الثالث المستند الى ما يسمى « بالحقائق الأبدية » للرياضيات والمنطق أمر ممكن أيضا •

وجاءت روايته للبرهان الأونطولوجى « الدليل الوجودى » مختلفة عن رواية ديكارث له ، وشعر أنه لو أضاف شيئا واحدا الى هذا البرهان فانه سيجعله صحيحا • واشترك هو وديكارث فى الاعتقاد بأنه اذا كانت « ١ » تستلزم منطقيا أو عن طريق التحليل « ب » فى هذه الحالة فاننا اذا سلمنا بوجه (١) تكون (ب) صحيحة بالفعل ، اذا اعتبرنا «ب» فكرة الله ككائن كامل شامل ، وجعلنا « ج » تعنى الوجود كمال • ولقد استخلص ديكارث من ذلك ودون عناء ضرورة وجود الله ، لأن فكرة عدم وجود الله ستعنى فكرة كائن كامل شامل يفتقر الى الكمال ، ومن ثم فانها ستحتوى على تناقض ذاتى • أما عند لايبنتز فان هذه المسألة ليست بمثل هذه البساطة اذ قال :

« يتعين أن يدرك أنه استنادا الى هذا البرهان ، فان كل مايستخلص هو الآتى : لو كان الله ممكنا ، فان مايتبع ذلك هو وجوده • فليس بمقدورنا الاستعانة بالتعاريف لاستخلاص نتائج يقينية ، مثل أن نعرف أن التعاريف (ذاتها) • • • لا تحتوى على تناقض ، (٦) •

وتتركز حجة لايبنتز على أنه ليس من حقنا أن نستخلص من تعريف الله ، أن الله موجود ، الا اذا أمكن بيان أن تعريف الله متوافق فى ذاته ، ولايحتوى فى طياته على أى تناقض • وقال اذا اثبتنا هندسيا وجود الله فان ما يتبقى بعد ذلك هو اثبات الامكان (المنطقى) لله بكل دقة هندسية ، (٢٩) • غير أنه اعتقد أنه بالاستطاعة تحقيق ذلك ، ويرجع خطأ ديكارث الوحيد الى أنه أخفق فى ادراك وجوب تحقيق ذلك (وأن عليه أن يحققه) •

ويتخذ برهان لايبنتز عن صحة فكرة الله منطقيا الصيغة التالية على وجه التقريب : أولا - اذا استبعدنا مسألة الوجود فاننا سنرى أن الكمالات

التي تنسب الى الله يمكن ردها الى ثلاثة كمالات : القدرة على كل شيء ،
والعلم بكل شيء ، و « الخير الذي ، يعم الجميع ، ومن هنا كتب ماياتي .

« يتمتع الله بالقدرة التي هي مصدر كل شيء ، وبالعلم الذي يحيط
بجزئيات الأفكار . واخيرا بالارادة التي هي مصدر التغير والانتاج والفعل
تبعا لمبدأ افضل ما هو ممكن ، (١٥٥) .

وتتوافق هذه الصفات الثلاث منطقيا كل منها والأخرى ، وايضا
وفكرة الوجود . وثانيا - تترتب على نفس فكرة مثل هذا الكائن ، الذي
هو مصدر كل ما هو موجود ، أن لا تكون هناك حدود تفرض عليه ، لأن
مثل هذه الحدود تتعارض هي وقدرته وعلمه بكل شيء ، بناء على ذلك
تكون فكرة الله صحيحة منطقيا ، ولا تحتوى على تناقض ذاتي . ومن هذا
يتضح ، في رايه ، أن بوسعنا أن نستنتج بكل تأكيد أن الله موجود في
الواقع ، ويحق أنه موجود بالضرورة ، لأن فكرة عدم وجوده ستحتوى
على تناقض ذاتي .

ولقد نبه لايبنتز هنا الى نقص هام في الصورة التي عرضها ديكارت
للبرهان الأونطولوجي (الدليل الوجودي) ، ويبدو أن الحل الذي اهتدى
اليه كان صحيحا . والنقطة الوحيدة التي ينبه اليها المؤلف هي استمرار
احتواء الصورة التي عرضها لايبنتز لهذا البرهان على القول بأن الوجود
كمال . ومن ثم فانه سيكون شيئا يمكن أن ينظر اليه كخاصة أو صفة
حميزة أو شيء ما يمكن تحميله على ماهية ، فاذا كانت هذه المسألة مثار
شك في حالة ديكارت فان الأمر لن يختلف في حالة لايبنتز ايضا ، ومن ثم
فينبغي أن يوجه السؤال مرة أخرى : هل يمكن أن ينظر الى الوجود
كمحمول ؟ وهل من المشروع أن ينظر للوجود ككمال ، وكأحد المظاهر
الأساسية لفكرة الله ذاتها بالتبعية ؟

والبرهانان الآخران للايبنتز هما بالضرورة صورتان لبرهان عام
واحد ، ويرجع اختلافهما الوحيد الى ما طرح كافتراض سابق يستلزم
تبعا لذلك وجود الله . وهذان البرهانان متماثلان نوعا وبرهان ديكارت
الذي يحاجى بالقول بأن وجود الله يتبع وجودي . فلا بد أن يكون لوجودي
علة . ولا بد أن تكون العلة القصوى لوجودي هي الله ، الذي يتوجب لهذا
السبب وجوده ، مادمت أنا موجود . ويرجع اختلاف برهاني لايبنتز عن
هذا البرهان الديكارتي الى أنهما قد اعتمدا على مصطلح « السبب

الكافي ، بدلا من العلة القصوى ، وايضا لأن مادفع الى البحث عن السبب الكافي لم يكن وجود الأنا أو النفس ، والارجح هو ان وجود العالم في احد البرهانيين هو الذي يتطلب وجود الله ، ويحتاج وجود الحقائق الأبدية في المنطق والرياضة في البرهان الآخر وجود الله . ولما كانت الحجة التي سيقنت في الحالتين واحدة أساسا ، ولما كانت قد ذكرت بتوسيع كبير وأسهل للفهم في حالة العالم ، فأننى سأنصر كلامى على البرهان الذى جاء في هذه الحالة الأخيرة وحدها .

ويعرف هذا البرهان بوجه عام بالبرهان الكوزمولوجى (الدليل الطبيعى) . ولقد عرض بتفصيل كبير فى مقال لايبنتز « عن الأصل البعيد للمكون » . ولقد سلم لايبنتز بكل بساطة « بوجود شيء ما ، وأنه ليس هناك عدم » (٨٦) ، وأنه قد اسمى هذا « الشيء ما » بالعالم ، الذى بالاستطاعة وصفه فى هذا المقام بغير التزام بنظرة ما « بأنه حشد من الاشياء المتناهية » (٨٤) . وقد يوجه بعد ذلك سؤال مؤداه : « لماذا يوجد مثل هذا الشيء ما بدلا من أن يكون الموجود هو العدم ؟ » . ويسمى هذا السؤال أحيانا بسؤال « لماذا القصوى ؟ » ويراه كثير من الفلاسفة المعاصرين بلا معنى ، ومن ثم فأنهم لا يحاولون الاجابة عليه . غير أنه لم يبد فى نظر لايبنتز على هذا النحو ، ورأى وجوب الاهتمام الى اجابة عليه . فتمشيا مع مبدأ السبب الكافي ، يجب أن يوجد سبب أو آخر لكل شيء من هذا القبيل . فلا شيء يحدث ويترك أمره بلا تفسير ، ومن ثم فمن المحال اعتبار الحادث مجرد حادث فى مقابل العدم ، لأن الحادث هنا هو العالم .

على أن لايبنتز يعتقد أنه ليس من الصحيح أن وجود العالم كان أمرا ضروريا ، ويقول « ليس العالم ضروريا ، اذا تحدثنا بلغة الميتافيزيقا ، بحيث يدل هذا القول على تناقض أو محال منطقيا » (٨٨) . وبعبارة أخرى ، ليس بمقدورنا أن نفسر وجود العالم على نفس النحو الذى اتبعناه فى تفسير وجود الله فى البرهان الأونطولوجى بالقول بأن ماهية العالم تستلزم وجوده . فالعالم ليس كيانا شاملا ، وليس هناك تناقض ذاتى فى القول بأن العالم غير موجود . ولكن العالم موجود ، فكيف إذن استطاع تفسير وجوده ؟ ماهو السبب الكافي الذى يثبت وجوده اذا سلمنا بأنه تبعاً لمبدأ السبب الكافي : « فذلك سبب يبين لماذا يوجد مثل هذا الشيء بدلا من عدم وجوده » (٨٧) .

والاعتراض الثانى الذى يذكره لا يثبتز هو أن « السبب وراء أى موجود لن يكون سوى موجود آخر » (٨٦) . ويظهر أن ما يراه هنا هو أنه إذا لم يكن سبب وجود أى موجود ليس موجودا آخر ، فإن هذا سيكون مساويا لشيء موجود بلا سبب فعلى لوجوده ، وهو ما يتعارض ومبدأ السبب الكافى . وكما حاجى ديكارت بالقول بأن لاشيء يمكن أن يظهر للوجود من تلقاء نفسه من العدم ، فهنا أيضا يجادل لا يثبتز بأن أى شيء تستلزم ماهيته وجوده ليس بالاستطاعة أن يوجد بلا سبب لوجوده يتجسم فى شيء ما موجود بالفعل .

فى هذه النقطة لعل أكثر التفسيرات اقناعا لوجود العالم لكما نراه هو أن السبب الكافى لوجوده هو العالم ذاته كما وجد من قبل . فالعالم الموجود الآن قد وجد نتيجة للعالم الذى كان موجودا منذ لحظة . . وهكذا دواليك . ولقد كان العالم الذى وجد منذ لحظة مضت موجودا ، وذلك يكون قد تحقق - على ما يبدو - الشرط السابق ذكره « بأن سبب أى وجود بالمقدور أن يكون موجودا آخر » . على أن لا يثبتز يرفض هذا التفسير حتى إذا ارتضى الاعتراف بإمكان أن يكون العالم أبديا ، على الأقل من أجل البرهان . اذ يقول :

« إنك قد تفترض أن العالم أبدي ، إلا أن ما أثبتته على هذا النحو لا يزيد عن حالات متعاقبة ، وليس بمقدورك الاهتمام الى السبب الكافى فى أية حالة منها ، كما أنك لن تقترب البتة من تفسير العالم عقلانيا إذا جمعت بين أى عدد من الحالات سويا ، ومن هنا يتحتم البحث عن السبب فى موضع آخر ، (٨٥) .

أن ما يراه لا يثبتز هو أن ما يتعين تفسيره ليس العالم فى اللحظة الراهنة وحسب ، ولكن بالأحرى التعاقب الكامل لحالات العالم ، حتى وإذا لم تكن هناك بداية لهذا التعاقب ، لأن عدم وجود التعاقب كاملا لن يتصف بالتناقض الذاتى ، ومن ثم فإن وجوده سيظل من الجوانب التى تحتاج الى تفسير . وإذا لم يعثر على سبب وجوده فى ذاته ، فى هذه الحالة فأننا إذا سلمنا بوجود سبب لوجوده ، وإذا سلمنا بأن هذا السبب لابد أن يكون كامنا فى شيء موجود بالفعل ، فمن الواجب أن يكون موضع هذا الشيء خارج عالم المتناهيات ذاته ، ومن المتعذر أن يكون هذا الموضع فى شيء لا يتسم وجوده بضرورته ، لأن وجود هذا الشيء سيستمر فى حاجة الى تفسير . قصارى القول أننا إذا سائرنا هذا الاتجاه فلا بد أن

نهتدى الى موجود وجوده ضرورى (يعنى يكون لا وجوده محالا) حتى يتوقف هذا التسلسل عند حد • وبعبارة أخرى ، اذا أريد تفسير وجود العالم تفسيراً وافياً يتعين فى نهاية المطاف افتراض وجود كائن موجود بالضرورة • والكائن الممكن الوحيد الذى يتجاوب وهذا الوصف هو الله • ومن هنا يقول لايبنتز : « ومن ثم فلا يخفى أنه حتى اذا افترض أن العالم أبدي ، فإن الرجوع الى علة قصوى للكون خارج هذا العالم ، يعنى الله أمر لا يمكن تجنبه » (٨٥) • ويجمل البرهان فيما يأتى :

« لما كان ••• الأصل البعيد للعالم لأبد أن يكون شيئاً موجوداً لضرورة ميتافيزيقية • وفضلاً عن ذلك ، لما كان السبب وراء أى موجود لا يمكن الا أن يكون موجوداً آخر ، فإن مايتبع ذلك هو وجوب وجود من يتصف بكونه كيانياً أوحد ، لضرورة ميتافيزيقية ، يعنى أن تكون هناك كينونه ماهيتها تتضمن وجودها ، ومن هنا فإن هناك كائناً يختلف عن كثرة الكائنات ، يعنى مختلفاً عن العالم ، فمن المسلم به ومن الثابت أن العالم لم يوجد لضرورة ميتافيزيقية » (٨٦)

ويالها من حجة قوية • وكما صاغها لايبنتز ، فإنها تتطلب التسليم بمشروعية فكرة الكائن الذى تستلزم ماهيته وجوده • ولكن بالمقدور المضى فى طريقنا دون القيام بذلك ، بأن نكتفى بالاشتراط أن يكون الله هو الكائن الأوحد الذى لا يحتاج وجوده الى بحث عن تفسير أو سبب • فإذا أقدمنا على ذلك ، وعلى شريطة أن نكون على استعداد لقبول مبدأ السبب الكافى باعتباره ينطبق على جميع الأشياء ماعداً الله ذاته ، فإن الحجة ستبدو سليمة • وفى اعتقادى أنه لأبد من الاعتراف بأن جميع افتراضات لايبنتز تبدو مستصوبة • وإذا كان هناك أى ثغرة بوسعنا أن نوجه الهجوم إليها بحق على هذه الحجة ، فإنها ستخص – كما يبدو – افتراض مبدأ السبب الكافى (والتوسع فى تطبيقه) • ولقد استندت الحجة استناداً شديداً على هذا المبدأ • وإذا جاز لنا رفضه ، فإن الحجة ستنهار ، ولكن لايبنتز قد رأى استحالة رفض هذا المبدأ باعتباره أحد المبادئ الأساسية للغاية فى الفكر العقلانى • ومن هنا فإذا حاولنا أن نقرر ما الذى نتبعه بشأن هذه الحجة فإن علينا أن نراعى هل نحن على استعداد للتنازل عن هذا المبدأ ، ولقد جادل بعض الناس على النحو الآتى : أن الله غير موجود • وإذا كان مبدأ السبب الكافى صحيحاً ، فإن مايتبع ذلك هو وجود الله ، غير أن هذه الوسيلة لاتبدو فى نظرى الوسيلة الصالحة لحسم هذه المسألة ، وأن كان من غير الواضح على أى نحو سيستطاع البت فيها •

على العموم ، لقد استخلص لايبنتز بالاستعانة بهذين البرهانيين (الأونطولوجى والكوزمولوجى) أن الله موجود • ولقد سبق أن أشرت الى مايراه بخصوص طبيعة الله ، اذا اعتبرناه كائنا كاملا شاملا - يعنى قادرا على كل شيء وعالما بكل شيء وخيره يعم الجميع وخالق جميع الموجودات الأخرى التى تضم جميع الأشياء فى العالم ، أيا كانت الطبائع المتفرقة للأشياء التى يتألف منها العالم • ويستخلص لايبنتز من هذا الرأى نتيجة أخرى اتجه الى تطبيقها فى وصف طبيعة العالم • فإذا كان الله قد خلق جميع الأشياء الموجودة ، لذا واستنادا الى تمتعه بالخير العيم ، فإن مايتبع ذلك هو خلقه العالم على نحو جعل أعظم الكمال المستطاع يحتوى فى طبيعته - رغم ذلك - على مظاهر عكسية • وبالأستطاعة إنكار أن التمتع بأعظم كمال مستطاع لن يتحقق الا اذا أنكر اما القول بأن الله خلق كل شيء ، أو أنه قادر على كل شيء و أنه عالم بكل شيء ، وخيره عيم ، ولكن جميع هذه الصفات وفقا للحجج السابقة مسلم بها ولا تقبل أى نقاش ، ومن ثم فعندما نصف طبيعة الواقع ، فإنه لن يكون أمامنا سوى الاستعانة بالمبدأين المنطقيين الأساسيين وقواعد المنطق العام ، وأيضا بوسعنا الاستعانة بمبدأ الكمال الأعظم ، والذي رغم عدم كونه مبدأ أساسيا للاستدلال ، الا أنه - على أية حال - نتيجة منطقية لطبيعة الله • ولربما بدا لنا أنه كان باستطاعة العالم أن يكون أفضل حالا مما هو عليه ، ولكن هذا يرجع فقط الى أننا لا نعرف الصورة كاملة • فمن بين جميع العوالم الممكنة التى كان بمقدور الله خلقها ، فإنه خلق هذا العالم الذى نصيا فيه • ولكن لماذا خلق هذا العالم بالذات ، ولم يخلق عالما آخر غيره • ويجيب لايبنتز عن ذلك بالقول :

« لما كان بين تصورات الله مالا نهاية له أو حصار من العوالم الممكنة ، فإنه لا يوجد من بينها غير عالم واحد قسار على الوجود ، لذا فلا بد أن الاختيار الذى وقع عليه الله كان له سبب كاف استند اليه فى تفضيل أحد العوالم ، وعدم اختيار عالم آخر غيره • وبالأستطاعة العثور على هذا السبب فقط فى درجة الكمال التى تتصف بها هذه العوالم • أن هذا هو علة وجود الأفضل ، الذى تكشف (الله) بفضل حكمته التى حددت اختياره الذى اعتمد على اتصافه بالخير ، وحققه بفضل قدرته ، (١٥٦) •

ومن هنا • ولما كنا لانعرف حتى الآن أكثر من القليل عن الطبائع الجزئية للأشياء المتناهية (بما فى ذلك أنفسنا) ، فأننا نعرف بالفعل - قليا - أن للعالم بنيانا عقلانيا يتوافق هو ومبادئ اللاتناقض ، والسبب

الكافي والكمال الأعظم ٠٠ وكل ما تتضمنه هذه المبادئ منطقيا لابد أن تصح منطقيا عن العالم أيضا وبدق ٠ ويشعر لا يبين أنه بالامكان الحصول على قدر لا بأس به من معرفة العالم بمجرد تطبيق هذه المبادئ على « الحقائق الأولية الشحيحة للواقع ، والتي هي بين أيدينا بصفة مباشرة ، وبغير حاجة للقيام بأنواع الأبحاث التجريبية التي يضطلع بالقيام بها العلماء ، وإذا اتضح أن هذه المبادئ (وأيضاً الحقائق الأولية للواقع التي بالاستطاعة اكتشافها من تجربتنا المباشرة) قد تمخضت عن نتائج تخص طبائع الأشياء وتتناقض ومعتقداتنا العادية بل والعلمية ، هنا نكتفى بالقول بأن مايقدرنا أن نفعله إزاء هذه الحالة هو أن نعتبر هذه الاعتقادات خاطئة ٠ فإذا انتهى الأمر بضرورة الاختيار بين ما أثبتته Common Sense (المفهومية الدارجة) ، وما يحدثنا به العقل ، هنا فننا إذا كنا معنيين بالامتداد إلى معرفة ماهية الأشياء بالفعل ، فإن علينا أن نتمسك بما يقوله لنا العقل ٠ فكما يتفق معنا حتى العلماء ، فإن العقل هو المرشد إلى الحقيقة الجديرة بالثقة ويفوق في هذه الناحية مشاهداتنا الدارجة ومعتقداتنا التقليدية ، ومن ثم فلم يبق إلا النظر في بعض النتائج التي اهتدى إليها لا يبين عن طبائع الأشياء في العالم بوجه عام ، وبأنفسنا بخاصة ٠

الاشياء المتناهية ٠

إذا سلمنا أن العالم يتألف من « حشود من الأشياء المتناهية » ، فإن السؤال الذي واجه لا يبين هو : « ماهي هذه الأشياء ؟ ولتسلم بأن هناك الله ، فماذا هناك غيره ؟ ماهي الطبائع الأساسية لهذه الأشياء المتناهية التي يتألف منها العالم الذي خلقه الله ؟ ٠٠ وكان ديكرت قد اعتقد أن هناك نوعين من الجواهر المتناهية : الجواهر المفكرة (التي ليست ممتدة) والجواهر الممتدة (التي لا تفكر) ٠ والتفكير (بالمعنى الواسع عند ديكرت) هو ماهية جواهر النوع الأول ، بينما تعد الماهية الوحيدة والكاملة لجواهر النوع الثاني هي الامتداد ٠ وتمثل صفات الجواهر المفكرة في الأنواع المختلفة من الفكر ٠ أما صفات الجواهر الممتدة فهي مختلف الأنواع الامتداد ٠٠ أن جميع الأشياء المتناهية ماعدا الانسان (بما في ذلك الحيوانات) هي مجرد جواهر ممتدة ، وتشكيلات معقدة إلى حد كبير من الجواهر الممتدة تكون في بعض حالات تكوينات ثابتة ، وفي حالات أخرى آلات مركبة ٠ وفي الحالة الوحيدة التي يرتبط فيها الجواهر المفكر بتلك الآلة المركبة التي نسميها الجسم الانساني فإنه يؤلف الكيان

الذى يصادف فى هذا العالم • غير أن هذا الارتباط ليس ارتباطا ضروريا ،
لأن كل نوع من الجوهر قادر على الوجود مستقلا عن الآخر •

وبدلا من القسمة التى اجزاها ديكارت للأشياء المتناهية الى جواهر
مفكرة وجواهر ممتدة ، يرى لايبنتز تمايزا بين الأرواح أو الجواهر
الروحانية (والأفضل وصفها بالجواهر النفسانية لأن مصطلح
« روح » يستعمل للدلالة على نوع خاص من « النفس » ،
والاجسام أو الجواهر الجسمية • وليس هذا الاجراء
مجرد وضع مجموعة من المصطلحات بدلا من مجموعة
أخرى ، لأن استعمال لايبنتز لهذه المصطلحات جاء مختلفا أيضا) • فأولا -
يعتقد لايبنتز أن النفوس والاجسام لا يوجدان فى حالة استقلال كل منهما عن
الآخر ، وفى غير مقدورهما ذلك • وقال : « أن الله وحده بلا جسم تماما
(١٦١) • وفيما يتعلق بباقى الأشياء ، فلاوجود لأجسام بلا نفوس :
« لاشيء ••• ميت فى الكون » (١٥٩) « كما أنه لاوجود لأنفس منفصلة
كلية » (١٦٠) •

يتعين أن يلاحظ أن لايبنتز يستعمل كلمة « نفس » على نحو بالغ
التعميم • أنه لا يقصد بها الدلالة على العقل الإنسانى فقط ، ولكنه يستعمل
هذا المصطلح لكى يدل على مايصح أن يسمى بمبدأ الحياة ، anima
عند أرسطو ، وهذا اختلاف آخر بينه وبين ديكارت ظهر فى طريقة استعمال
مصطلح « نفس » للتعبير عن الجوهر المفكر • إذ رأى لايبنتز أن الحيوانات
والنباتات وكذلك الكائنات البشرية بالاستطاعة القول بأن لديها «نفوسا»
لأنها أيضا يمكن أن توصف على أساس مبدأ الحياة ، وليس تبعا لخصائصها
المادية ، بل لقد ذهب لايبنتز ربما الى ما هو أبعد من أرسطو الذى قال
بما يشبه ذلك عندما ذهب الى أن هناك شيئا ما أشبه بمبدأ للحياة يجب
أن ينسب الى ما نسميه الأشياء اللاعضوية بالرغم من كونه لا يتماثل فيها
وفيما نصفه بالأشياء العضوية ، بطبيعة الحال •

ومايتبع ذلك هو أن « التفكير » حتى بالمعنى الواسع للكلمة عند
ديكارت لا يعبر تعبيرا وافيا عن طبيعة « النفس » • إذ لا يمثل « التفكير »
حتى فى هذا المعنى الواسع سوى أنواع معينة من « الأنفس » ، وليس
نفوس البشر وحدها ، على الأقل عندما يتعلق الأمر ببعض الأفعال التى
تنطوى تحتها • أن ما يميز الأنفس البشرية عن باقى الأنفس بصفة عامة ،

وعن انفس الحيوانات بخاصة هو ان لديها ملامح تفتقر اليها الانفس الأخرى ، فهي قادرة على معرفة الحقائق الضرورية . ويقول لايبنتز : « مايميزنا عن الحيوانات هو القدرة على معرفة الحقائق الضرورية الأبدية فحسب . » ان هذا يتحقق لنا بفضل مايدعى بنفسنا العاقلة أو الروح ، (١٥٢) . ومن النثر للاهتمام أن يلاحظ أن لايبنتز يرانا نختلف عن الحيوانات بحكم قدرتنا على القيام بنوع المعرفة القبلية *apriori* وليس المعرفة التجريبية . اذ يعتقد أن بمقدور حتى الحيوانات أن تعرف معرفة تجريبية الى حد معين على أقل تقدير . ويرجع ذلك الى أن المعرفة التجريبية هي أساسا مسألة ذاكرة متوافرة عند الحيوانات ، ومن ثم فإنه يقول : « ان البشر يسلكون مسلك الحيوانات عندما يقوم مبدأ الذاكرة بترتيب مدركاتهم في صورة أحداث متعاقبة . وفي الواقع فإننا نتبع التجريبية في ثلاثة أرباع أفعالنا (١٥٢) . ويتبع ذلك أننا عندما نقصر على القيام بدور التجريبيين ، فإننا لانزيد عن كوننا حيوانات (وهذا تجريح للتجريبيين لم يجرى عفو الخاطر اطلاقا) . »

أما الجانب الآخر من وجهة نظره ، فهو انكاره وصف التجريبيين أو الحيوانات بأنهم مجرد آلات خالية من الحياة . فاذا افقر الكائن أو اخفق في تجسيد قدرة الاهتداء الى معرفة الحقائق الضرورية فإنه سيظل يملك نفسا حتى ان لم تكن من نوع النفس الذي يصفه لايبنتز « بالروح » . وليس العقل مجرد مظهر محدد للنفس ، انه مظهر لنوع خاص من النفس .

فاذا انتقلنا الى معنى « الجسم » عند لايبنتز سنراه يعتقد أن كلمة « امتداد » لاتعبر تعبيرا كافيا عن الطبيعة الأساسية للجسم ، مثلما لاتعبر كلمة « التفكير » تعبيرا وافيا عن الطبيعة الأساسية للنفس . وهذه إحدى النقاط الأساسية في مقالته « حول الارتقاء بالميتافيزيقا » و « وما هي الطبيعة ؟ » . ففيها يقول ان « الجسم لن يوصف وصفا وافيا ، الا اذا تضمن هذا الوصف مايدل على كلمة قوة » . وذكر ان « قوة الفعل » كامنة في كل جوهر . فالجوهر الجسماني نفسه لاتحمل فاعليته قط . ولم تلهم هذه النظرة - على ما يبدو - من قبل أولئك الذين اعتبروا الامتداد وحده ماهية المادة (٨٣) . وتبعنا لما ذكره : « ان جوهر الاشياء بالذات يعتمد على قدرته على الفعل وقدرته على الانفعال » (١٠٢) ، وشعر انه

من الخال ذكر بيان كفاف عن مسلك الأشياء بالرجسوع الى امتدادها
وخصائصها الجغرافية وحدها (يعنى ابعادها فى المكان) فالأجسام تتحرك
وليس بالمقدور تفسير حركاتها لا بالإشارة الى أفعال الأنفس ولا بالرجوع
الى الدفعة البدئية التى منحها الله من الخارج عندما خلق الكون . ولن
يستطاع تفسير حركاتها الا بافتراض قيام قوة فعالة ما بغرس جزء من
طبيعتها فيها . عندما خلقت . وتبعاً لذلك فانها تتحرك على نحو يتمشى
وقوانين مختلفة عن القوانين التى تتحكم فى أفعال الأنفس - مما يثبت أن
الأنفس لاتمثل القوة ذاتها التى ترغم الأجسام على الفعل أو الحركة ،
ومن هنا يقول :

« تعمل الأنفس وفقاً لقوانين العلل الغائية من خلال عمليات النزوع
والغايات والوسائل . وتعمل الأجسام وفقاً لقوانين العلل الفاعلة ، يعنى
الحركة وتعمل الأجسام وكأنه لاوجود لأنفس وتعمل الأنفس
وكأنه لاوجود لأجسام » (١٦١) .

ومن ثم وبينما لاوجود لأنفس بلا جسم ، ولاجسم بلا نفس ، فإن كل
طرف من هذين الطرفين يعمل بطريقة مختلفة ودون حدوث تفاعل بينهما
تضطلع بالقيام به الغدة الصنوبرية ، أو باتباع أين وسيلة أخرى . ويرى
لايبنتز أن النفس والجسم يشتركان فى صفة خاصة (وبذلك اختلف وديكارت
الذى رأى عدم وجود جانب مشترك بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد) .
فكلاهما فعال ، وكلاهما يتميز باتساع أفعاله لمسا يندرج تحت تصور
« القوة » ، وهذه ناحية يشترك فيها الطرفان ، أكثر من القول بأن مصطلح
الجوهر يمكن استعماله للدلالة على الطرفين على السواء ، أى كجوهر
جسمانى وجوهر روحانى (أو نفسى) . فتمشياً مع طبيعة النوعين من
الجوهر ، فانهما يحتويان على نوع من القوة ، وإن كانت فى إحدى الحالتين
تتمثل فى صورة قوة تنطلق فى الحركة الجسمانية ، وفى الحالة الأخرى ،
تكون قوة تنطلق فى الحالات النفسانية المتعاقبة كالمدرجات وحالات
النزوع .

على أن جميع الموجودات - فى نظر لايبنتز - تتألف من وحدة
« الجوهر الجسمانى » أو الجسم ، و « الجوهر الروحى » ، أى النفس .
وفى الواقع لابد أن يكون الأمر كذلك اذا سلطنا بتعذر مصادفتنا الجسم
أو النفس منفصلين بعضهما عن بعض . أن هذا لايعنى أن النفس ذاتها

ستوجد دائما متحدة بنفس الجسم . وليس هناك نفس واحدة تتحرك من جسم واحد في جملة الى جسم آخر . ولكن الجسم الذى ارتبطت به نفس واحدة يتغير تدريجيا بتقدم الزمان ، بحيث ينتهى الأمر باحتمال حلول اجزاء اخرى محل الأجزاء الاصلية بالجسم . ويعبر عن ذلك بقوله : « عليك أن لا تتخيل أن لكل نفس كتلة أو جزءا من المادة ينتمى اليها أو يرتبط بها الى الأبد . . . لأن الأجسام كالانهار في تغير مستمر ، وتدخلها اجزاء صغيرة ثم تفترق عنها بلا انقطاع . وهكذا تغير النفس جسمها شذرة شذرة » . (١٥٩ - ١٦٠) .

على أنه ربما جاز تعجبنا ، فكيف تسنى حدوث تناظر بين ما يدور في النفس وحركات الجسم ، اذا سلمنا بما قاله لايبنتز عن أن كليهما يعمل تبعا لقوانينه ، وكان الجانب الآخر لوجود له . ولاينكر لايبنتز وجود تناظر بين الجانبين . ونحن ميالون الى الاعتقاد في وجود هذا المتناظر ، ونحن محقون في هذا الشأن . وقال : « أن الجانبين (يعنى جانب العلل الفاعلية وجانب العلل الغائية بينهما تناغم متبادل » (١٦١) . غير أننا نخطئ ، اذا اعتقدنا أن كليهما يؤثر في الآخر ، وأن هذا التفاعل المتبادل هو الذى يفسر التناظر . ويسلم بأن « كلا الطرفين يعمل وكأنه يؤثر في الطرف الآخر » ، وأن كان هذا لا يحدث في الواقع . انهما لايفعلان ذلك لأنه في غير مقدورهما . وعندما أرجع ديكارت هذه الحالة الى وجود نقطة يتم فيها هذا التفاعل في الغدة الصنوبرية كان ما قاله سخفا . انهما غير قادرين على التفاعل ، لأن الأجسام ليس بمقدورها أن تفعل أى شيء سوى الحركة ، والتحرك من تأثير اجسام اخرى ، وأن تحدث مثل هذه المدركات ، والظاهر أن التفاعل بين هذين الجانبين مستبعد من حيث المبدأ . فبالقدور تفسير الحركات الجسمانية - وتفسيرها بصورة كاملة - بالرجوع الى حركات الأجسام الاخرى . وبلاستطاعة تفسير اشياء مثل الافكار والنوايا - وتفسيرها بصورة كاملة - بالرجوع الى اشياء مثل الميول والاهواء ، والتي تعد جوانب نفسية وليست فزيائية أو جسمانية .

على أنه من الحقيقى اننى عندما اقوم بعملية كالكتابة تكون لدى فكرة ما وتتحرك يدي في نفس الوقت حركة ما ، ومن ثم فاننا نقول اننى اكتب ما جال بخاطري . ويسلم لايبنتز بوجود تناظر يؤدي الى مثل هذا القول ، ولكنه يزعم وجوب تقديم تفسيرين مختلفين لما جال بخاطري من افكار - من ناحية ، ولحركة يدي من الناحية الاخرى ، ويقول :

« هناك ما لانهاية له من الاشكال والحركات فى الماضى والحاضر التى ساعدت على حدوث العلة الفاعلة وراء قيامى بالكتابة فى الحاضر ، وهناك ما لانهاية له من دقائق الميول والاهواء الصادرة من نفسى والتى ساعدت على أحداث العلة الغائية لقيامى بالكتابة » (١٥٣) .

وباختصار فان لايبنتز تماثل هو وديكارت فى اتجاهه الثنائى ، ولكن بينما يسلم لايبنتز بوجود تناظر بين حالات الجسم وحالات النفس ، فانه يرى الشيتين لن يلتقيا . وهناك اختلاف ابعد بينه وبين ديكارت ، لأنه يعتقد أن نفس الموقف تماما موجود فى حالة جميع الاشياء المتناهية ، وليس فى حالة الانسان وحده ، لأن حالة الثنائية ذاتها بين الجسم والنفس موجودة فى جميع الحالات .

وعلى هذا فمرة أخرى : كيف استطاع تفسير التناظر بين حالات الجسم وحالات النفس ؟ . اذ يستلزم مبدأ السبب الكافى وجوب وجود تفسير . وليس بالاستطاعة القول بأن الجانبين يتناظران بمحض الصدفة . فضلا عن ذلك ، فليس بالاستطاعة ارجاع التناظر الى فعل أى شىء فى العالم ، أى الى شىء موجود ومتناهى ، لأن الاشياء المتناهية تتصف بنفس هذه الثنائية بين الجسم والنفس . وليس بمقدور الجانب الجسمانى أو الجانب النفسى على السواء ، أن يسوق كل منهما الآخر للتناظر معه .

وبالامكان تصور (أى أنه من الممكن منطقيا) أن لا يوجد مثل هذا التناظر . فلا وجود لأى تناقض ذاتى فى عدم تناظر فكرة الحالات الجسمانية وحالات النفس ، ومن ثم فان التناظر ليس ضرورة منطقية ، ولكنه بالأحرى من الوقائع الحادثة التى لا يمكن أن تفسر بمجرد الرجوع الى قانون عدم التناقض . ولكن بالامكان تفسيره بوساطة مبدأ الكمال الأعظم . ويعتقد لايبنتز أنه قد أثبت قبليا أن العالم يسوده أعظم كمال مستطاع ، لأن الله قد خلقه . والله قادر على كل شىء وعالم بكل شىء وخيره يعم الجميع . وربما أمكن تخيل عالم لاوجود فيه لمثل هذا التناظر ، ولكن مثل هذا العالم - كما يرى - سيكون أقل كمالا من العالم الذى يوجد فيه هذا التناظر . ولما كانت قدرة الله تسمح بخلق عالم يتحقق فيه مثل هذا التناظر ، فان خيريته العظيمة دفعتة للقيام بذلك . ان التناظر موجود لأن الله قد خلق العالم على نحو جعله موجودا . ومن الحق ان الله

(تمشياً وطبيعته الخيرة العميمة) قد هيا الأشياء على هذا النحو بسبب
كاف لوجودها • وهكذا يقول لايبنتز :

« لدينا تفسير طبيعى لوحدة النفس ونظام الجسم ، والتطابق بينهما ،
فالنفس تتبع قوانينها ، ويتبع الجسم قوانينه ، إنهما يلتقيان بفضل التناغم
المسبق التوطد الذى يسود جميع الجواهر » (١٦١) •

قد يبدو هذا الكلام بعيد المنال • ولكن بالتأكيد من غير المقدور انكار
انه لما كان الله قد خلق جميع الاشياء ، ويتصف بالقدره على كل شيء
والعلم بكل شيء والخير العميم ، فان بوسعه أن يخلق العالم بحيث يوجد
فيه هذا التناغم الموطد مسبقا • وللايبنتز الفضل فى التعرف إلى ذلك ، فاذا
تمسك أحد بالثنائية من النوع الذى اتبعه هو أو ديكرت ، فانه لن يكون
قادرا على الاعتراض والقول بأن النفس والجسم أو الجوهر المفكر والجوهر
المعتد قادران على التفاعل فعلا ، ومن ثم فاذا كان هناك تناظر بين حالات
كليهما - وهذا أمر لا شك فيه - فان الحاجة ستكون ماسة الى الاتيان
بتفسير لذلك ، يتصف بتفرده • ويرى لايبنتز (ولعله أصاب) ان البديل
الوحيد فى المقام الأول هو رفض هذا النوع من الثنائية التى اثارته المشكلة.
ولكنه يشعر انه من غير المقدور انكار هذه الثنائية • ففى نظره ان دعواه
لاتقبل النقض • فليس باستطاعتك أن ترفعها لمجرد عدم شعورك بالارتياح
للنتائج التى تسفر عنها • ولو رفضت هذه الثنائية ، فان من حقه أن
تفعل ذلك ، شريطة أن تكون قادرا على بيان موضع الخطأ فى ادعاءات
اصحاب هذا المذهب •

بيد انه تبعا لما يقوله لايبنتز فان الكائنات الحية والأشياء الممتدة بوجه
عام تتألف من أجزاء ، حتى وان كانت فى جملتها تكون وحدة وظيفية ،
أو آلة مركبة واحدة ، مع استخدام تعبيره المجازى ، وفى الحق أنها تتألف
من عدد لا متناهى من الأجزاء مادام كل شيء قد يقبل التجزئة الى ما لانهاية
وبالاستطاعة النظر الى كل جزء فى ذاته كوحدة وظيفية أو كآلة أصغر •
وعلى حد قوله « بحيث تعد آلات الطبيعة (يقصد الأجسام الحية) مجرد
آلات ، حتى اذا تجزأت الى أجزاء لأمحددة • ويرد لايبنتز قائلا :

« ومن هنا يمكن أن يلاحظ أن هناك فى أصغر أجزاء المادة
عالما من المخلوقات والكائنات الحية ••• والأنفس ، غير أن هذه الكائنات
الحية غالبا ماتكون شديدة الدقة بحيث يظل ادراكنا لها متعذرا » (١٥٩) •

وعلى الجملة فإن أية وحدة وظيفية كالحَيوان أو الكائن البشرى لديها وحدة وظيفية ولديها « نفس مهيمنة » ، كما يقول لايبنتز . ولولا ذلك لما صح القول أن لديها وحدة وظيفية على الإطلاق ، ويردف قائلاً : « ولكن أجزاء هذا الجسم الحى مشمونة بكائنات حية أخرى . . . ولكل منها أيضا . . . نفسها المهيمنة » (١٥٩) .

ولكن على الرغم من قابلية جميع الأشياء الممتدة للانقسام وبغير حدود فإن لايبنتز يرى أنه من اليمين فى ذاته ، ومن الضرورى منطقيا فى واقع الأمر أن تنتهى القسمة عند عناصر لا ترد ، الى كيانات أصغر ، ومنها تتكون جميع الجواهر المركبة ، ويسمىها « بالمونادات البسيطة » . . . أنها أشياء من المتعذر علينا اكتشافها (أى بالجوء مثلا الى مواصلة قسمة الجواهر المركبة) اعتمادا على التحليل التجريبي ، أن وجودها هو مجرد ضرورة منطقية بمقدورنا اكتشافها بعقولنا فقط . فمن الضرورات المنطقية وجوب تكون جميع الجواهر المركبة الموجودة من عناصر بسيطة حقة « فلا بد من وجود جواهر بسيطة مادامت هناك مركبات » (١٤٨) . وجاء تعريفه الأولى للموناد مبسطا . إذ ذكر أنه جوهر شديد البساطة . . . أنه جوهر بسيط يدخل فى تكوين المركبات . ويقصد بكلمة البساطة : « أنه لا يتجزأ » (١٤٨) . وما أشبه الموناد فى ميتافزيقته بالنقطة فى علم الهندسة ، فانت لن تستطيع الاهتمام الى نقطة هندسية قائمة بذاتها عن طريق تقسيم الخطوط الى أجزاء أصغر وأصغر . ومع هذا ففى كل حالة يوجد فيها خط ستكون هناك نقاط ، وأن كان عددها لامتناهيا .

ويعد الكثير مما واصل لايبنتز ذكره عن « الموناد » مجرد نتائج منطقية لحقيقة عدم تقبل الجواهر المتناهية فى الصغر للتجزئة . فما يقبل التجزئة وحده هو الذى يقبل التحطيم ، لأن التحطيم يدل على حدوث عملية انتزاع لبعض الأجزاء ، ومن ثم فإن الموناد لا يقبل التحطيم . وكل ما هو حمتد يتخذ شكلا وصورة ، أو يقبل التقسيم ، ومن ثم فلا بد أن يكون مؤلفا من أجزاء ، وعلى هذا ، وفيما يتعلق بالمونادات البسيطة : « فمن المحال أن يكون لها امتداد أو شكل أو قابلية للتقسيم » (١٤٨) ، ولأشياء غير قابل للتجزئة يمكن أن يتأثر بفعل شيء آخر ، لأنه إذا تأثر كان معنى هذا أنه فى أصغر صورته سيتعرض لتغيير ترتيب مكوناته ، ومن ثم فبغير الاستطاعة أن تتأثر المونادات بأى شيء خارجى عنها ، أن هذا يصح حتى فى حالة ادراكنا لما يدور حولنا . فلكى يكون بالمقدور تلقى انطباعات

من مصادر خارجة عنا ، لابد أن يكون لدينا أجزاء تتأثر (يعنى تتحرك) على نحو ما من تأثير هذه الانطباعات . ومن هنا يقول لايبنتز : « ليس للمونادات نوافذ يستطيع أن ينفذ منها أى شىء أو ينطلق » (١٤٨) ، وهكذا يكون الموناد مكثف بذاته ، وليس لديه وسيلة للتفاعل وإى موناد آخر .

بيد أن المونادات لابد أن تكون لها كيفيات ، ولولا ذلك - كما يرى لايبنتز - « فأنها لن تستأهل حتى اسم الكائنات » (١٤٨) . وهذا معقول الى أبعد حد ، فإذا افترضنا الشىء للكيفيات البتة ، سيكون من اللغو حتى التحدث عنه . فضلا عن ذلك ، فقد اعتقد لايبنتز وجوب اختلاف كل موناد عن المونادات الأخرى ، ففى بعض كيفياته على أقل تقدير . ففى المنطق ، ثمة مبدأ يرى تعذر إقامة فارق لما يدل على شيئين ، إذا كانت أوصافهما الكاملة متماثلة تماما . ومن الناحية المنطقية ، إذا كانت أوصافهما متماثلة ، فأنهما سيكونان متماثلين ، أى يكونان نفس الشىء ، أن هذا هو مايسمى مبدأ « هوية الأشياء التى يتعذر ادراك فروقها » ، ولما كان المنطق هو الذى ساق لايبنتز الى استنتاج وحدة المونادات ، لذا شعر أنه من الضروري متابعة قواعد المنطق لاستخلاص طبائع هذه المونادات .

ثم يقول بعد ذلك : « اننى أسلم بأن جميع المخلوقات ، والمونادات بالتبعية أيضا ، تخضع للتغير ، وأن هذا التغير متواصل حتى فى كل منها » (١٤٩) . أن هذه النتيجة ليست نتيجة منطقية مستمدة من فكرة الموناد وحدها . أنها تتبع ذلك ، إذا قبلنا الافتراضات المسبقة التى تبين مايميز طبيعة الله عن طبائع الأشياء التى خلقها . وقد اعتيد طويلا الظن بأن « اللاتغير » كمال ، يتصف به الله وحده ، ويترتب على ذلك القول بأن الأشياء الأقل كمالا من الله ليس بمقدورها الثبات على حال ، ومن ثم فأنها تخضع للتغير . وهذه نظرة لعلنا نرغب فى تحديثها ، ولكن لايبنتز قبلها ، وفى الكثير مما تبقى له ليقوله فأنه اتخذها افتراضا مسبقا .

إذا كان الشىء خاضعا للتغير ، وأن كان فى غير استطاعته التأثير بأى شىء خارجى عنه ، فإن مايتبع ذلك هو وجوب رد التغير الذى يتعرض له الى « مبدأ داخلى » (١٤٩) ، وهذا المبدأ الداخلى لابد أن لا يكون شيئا آخر غير تشكل الكيفيات على أنحاء خاصة هى التى تحدد أى موناد بالذات وتميز به عن المونادات الأخرى . ولا يستبعد أن تكون هذه الحالة عملية اعادة أجزاء الموناد تنظيم نفسها ، لأن المونادات لاتتجزأ ، وهكذا فإن جميع التغيرات التى يتعرض لها الموناد لابد أن تكون مجرد نتيجة لانفتاح

طبيعته الداخلية . . بيد أن طبيعة الموناد الداخلية هي مجرد طابعه النوعي المميز ، ومن ثم فإن أى وصف كامل للطابع المميز للموناد سيكون وصفا كاملا لجميع أطواره أو حلقات التسلسل التي يمر بها . ويسمى لايبنتز الحالات المميزة التي تمر بها هذه المسلسلة بالمدركات ، ويسمى المبدأ الذي يحدد النقطة من مدرك لآخر « بالنزوع » (١٥٠) .

على أن « الإدراك » و « النزوع » وباقي المصطلحات التي استعملها لايبنتز في هذا المقام كمصطلح الإدراك الواعي Apperception أو الوعي الذاتى فلم تزد عن كونها مصطلحات مستعارة من وصفنا للانماط المختلفة لعملياتنا الذهنية - كما لا يخفى - وليس من الواضح ، كيف يبرر لايبنتز استعمال هذه المصطلحات للدلالة على التغيرات الداخلية التي تطرأ على حالة المونادات ، برغم كونها أشياء تستخلص من الاستدلال المنطقي ، وليست بالأشياء التي نكتشف اشتراكها في كينونتنا . ولعل لايبنتز قد استخلص هذه النتيجة من تصوره أن هذا الأشياء بحكم كونها ممثلة لما يدور داخلنا ، ولما كانت المونادات تمثل الجواهر البسيطة الممثلة لأقصى مكونات بنياننا ، لذا لابد أن تكون هي ماهية حالاتنا الداخلية أيضا . فإذا أمكن الاهتمام إلى هذه الحالات عندنا ، فليس هناك ما يحول دون إمكان الاهتمام إليها في المكونات القصوى لجميع الجواهر المركبة أيضا . ولولا ذلك ما استطعنا ذكر أى شيء عن وجود هذه الحالات الداخلية لأنفسنا كالإدراك والنزوع والوعي الذاتى .

ولربما كان هناك ما يؤيد الاستدلال على هذا الوجه ، وإن كان لدى المؤلف بعض الشكوك في ذلك . فربما اعتقد لايبنتز أن الظواهر النفسية المصاحبة للنفس لا يمكن أن تفسر إذا لم يحدث شيء شبيه لها في المونادات ، ولكن البون شاسع بين القول بوجوب حدوث شيء شبيه والقول - مثلما فعل - بعدم وجود شيء آخر في الجوهر البسيط خلاف المدركات وتغيراتها (١٥٠) ، لأن مثل هذا القول قد يبدو كأنه اعتبر المونادات شبيهة إلى حد كبير « بالأنفس الصغيرة » ، من النوع الذي ننسبه للحيوانات ولأنفسنا . وهذا اعتقاد يتجاوز ما يباح لنا قوله اللهم إلا إذا أضفنا حجة أخرى لم يقدمها لايبنتز لنا .

وعلى أية حال ، فإن هذه المونادات في نظر لايبنتز هي عناصر بسيطة تعد جميع الأشياء المتناهية مركبات لها . إنها ما خلقه الله عندما خلق العالم . وعندما خلقها فإنه خلقها على نحو يجعلها تتربط بعضها ببعض

بالطريقة التى ترابطت بها • وبوسعنا ان نقول بلغة الكمبيوتر هذه الايام ان الله قد برمجها على هذا النحو فى تناغم سبق توطيده • ولما كانت غير قادرة على التفاعل حقا كل منها والآخر ، لذا فمن الحال ان يتخذ النظام القائم بينها أى شكل آخر • ان لاينتز يقول « ان تأثير أى موند فى الموند الآخر لايستطيع ان يحدث أثره الا بتدخل من الله ، ولكن هذا لم يثنيه عن اعتبار العلاقات بين الموندات كعلاقة مركبة حقا • وعلى الرغم من أنها لاتحدث الا بوساطة تناغم سبق توطيده ، فان لاينتز يجادل ويرى ان هذا التناغم بعيد الامتداد بحيث يحدث ترابطا بين كل موند فى الكون • وأى موند آخر •

ولكن هناك التواء آخر فى مذهبه • فليس هناك موند (أو نفس بالتبعية) قادر على التأثير بأى شىء خارجى عنه • ومن هنا فعندما يتحدث عن المدركات فى كلا الحالين ، فإنه لن يوجد موند (أو نفس) يدرك بالفعل أى شىء خارجى عنه ، عندما يقوم بعملية الادراك ، وكان كل موند اشبه بشخص يجلس وحيدا فى قاعة سينمائية خصوصية ، ومايراه كل موند فى شاشته الخصوصية يترابط هو وماتراه الموندات الأخرى جميعا ، لأن الافلام السينمائية التى يرونها مترابطة ، وان كان ادراك كل موند من هذه الموندات لايزيد عن كونه اشعاعا صادرا من الطبيعة الداخلية لكل منهم • واذا حورنا هذا التشبيه سنقول ان كل موند من هذه الموندات قد (برمج) فى البداية لكى يرى هذا الفيلم السينمائى ، وكل ما هناك من اختلاف هو ان الله عندما خلق العالم قد ربط بين البرمجيات على نحو يجعل كل برمجة متكاملة هى وبرمجة الكل •

لعل هذا الرأى هو أغرب جميع الغرائب التى سيق لاينتز الى الجهر بها ، ولكنه هنا أيضا ، وكما حدث فى المواضع الأخرى أيضا فإنه اعتبر النتيجة التى انتهى اليها نتيجة لامندوحة من قبولها • انها نتيجة منطقية للمقدمات والمبادئ التى ليس بمقدور أى عاقل رفضها ، ولكن هناك فى بعض الأحيان حالات تنتهى فيها المقدمات والمبادئ السليمة الى مثل هذه النتائج الغريبة ، ومن ثم فان السياسة الحكيمة تقتضى عدم رفض المقدمات والمبادئ على الفور ، وانما يتعين اعادة النظر فيها للتأكد من سلامتها حقا ، مثلما بدت للوهلة الأولى •

الفصل الثالث

اسبينوزا

يصعب تصور فيلسوفين اختلفت حياتهما اختلافا مائلا للاختلاف بين اسبينوزا(*) ولايبنتز . فلقد كانا متعاصرين ، وتبادلا الراى فى فلسفتيهما فى مناسبات عديدة ، ولكنه لن يتعذر ادراك لماذا لم تتوثق العلاقة بين هذين الفيلسوفين . فلايبنتز كان شخصية اجتماعية ودينية ، ينتقل فى المجتمع الأوروبى بكل سهولة ، واستطاع انماء علاقاته بجميع أصحاب الحيثية وعلية القوم ، ولم يخطر بباله قط النفور من الثراء والنفوذ والشهرة ومسرات الحياة ، أما اسبينوزا فعاش فى عزلة شبيهة تامة بعيدا عن الحياة الأسببية ومجتمع أبناء الذوات . ويرجع ذلك - من ناحية - الى حقيقة كونه يهوديا فى مجتمع ينظر فيه الى اليهود على انهم أبناء طائفة منبوذة الى حد كبير . ومن ناحية أخرى فإن هذا يرد الى الصيت الذى اكتسبه كواحد من الهرطقة والملحدين مما دعا الكافة الى الابتعاد عنه والقدح فى سيرته . ولعله يبدو لنا من الغريب أن ينظر الى اسبينوزا كواحد من الملحدين ، لأن الله كان محورا أساسيا فى فلسفته ، ولكنه بدا - بالتأكيد - من الهرطقة حتى فى نظر اليهود ، لأنه رفض النظرة اليهودية المسيحية الى الله ، وذهب بعيدا الى حد أنه كان يستعمل كلمة «الله» وكلمة الطبيعة كمترادفتين مما جعله يبدو فى نظر من يعتقدون أن الطبيعة من خلق الله مساويا لانكار وجود الله ، كما ينظر اليه تقليديا .

(*) الاحالات هنا أما الى فقرات معينة من كتاب الاخلاق لاسبينوزا أو

الى أرقام صفحات Works of Spinoza — Blindef de Spinoza

ترجمة R.H.M. Elwes (نيويورك - دوفر)

بيد أن عزلة اسبينوزا لاترد الى رفض المجتمع الأوروبي له فحسب .
فلعلها كانت أيضا من اختياره . فكما يبين من الصفحات الأولى من مقاله :
« الارتقاء بالفهم » ، فانه لم يكتف بالمعروف عن ابتغاء الثراء والخفوذ
والشهرة ، ولكنه - فضلا عن ذلك - كان يعتبر هذه الجوانب (بالإضافة
الى اللذة الحسية) كاشياء ربما كان اثرها الأوحد هو اعاقته عن الاهتداء
الى الخير الأعظم للحياة ، الذى بدا له شيئا شخيصيا ، ومن صميم
خصوصياته . ولقد عرض عليه فى إحدى المرات منصب أستاذ بجامعة
هايدلبرج بألمانيا ، ولكنه رفض على أساس أنه قد يتعارض واستقلاله
والسكينة والوحدة التى شعر أن حياة الخير الأعظم تتطلبها . وبينما
كان لاينتز يرى شخصه وعمله شيئا واحدا ، فاننا نرى اسبينوزا يسمى
وراء الغفلية الكاملة (اخفاء شخصه وعدم الاعلان عن ذاته) ، ولم ينشر
فى الواقع شيئا واحدا موقعا باسمه أثناء حياته . ولم يكن اسبينوزا ثريا
ميسور الحال قادرا على الاستغناء عن الآخرين ، ولكنه كان بالأحرى
يقتات من العمل فى صقل العدسات ، وعاش زاهدا الى أبعد الحدود .
ولقد ورث ميراثا كبيرا من والده ، ولكنه تخلص عنه اعتقادا منه بأن هذا
الميراث سيفرض عليه أعباء جساما ، ما أغناه عنها ، ولربما أخل باستقلاله
ومات ١٦٧٧ فى عمر يناهز الخامسة والأربعين اثر أصابته بمرض السل
محتقرا من الطائفتين المسيحية واليهودية على السواء بوصفه من الهراطقة
الخطيرين . ولم يشرع الناس فى إعادة النظر فى أحكامهم الا بعد انقضاء
أكثر من قرن من الزمان ، وأدركوا أنشد عظمتة الحقيقية .

ولربما كان لاينتز أشد المعية ، ولكنه شنت جهده بين جملة أشياء ،
ولم يتوافر له الصبر قط لاستيفاء دقائق مذهبه ، وحل جميع المشكلات
التي ثارت من تناوله لها . « بالقطاعى » . أما كتاب الأخلاق لاسبينوزا فمن
أبرز الانساق الميتافيزيقية فى تاريخ الفلسفة عن بكرة أبيه . فلقد أحاط
بموضوعه احاطة شاملة ، وتناول بتفصيل دقيق جميع مسائله ، ولم يترك
أية شاردة أو واردة فجاء عمله محكما ، مما جعل انجاز ديكارت ولاينتز
فى هذه النواحي يبدو هزيلا بالمقارنة .

غير أن دوافع اسبينوزا رغم ما يبدو فيها من تطلع وشغف بالبحث
فانها كانت شديدة النزوع الى « النزعة الوجودية » . إذ كان الشغف
الذى دفعه الى العمل على النهوض بمذهبه ذا طابع شخصى هوائى للغاية ،
يتشابه للفرابة هو والميول الأساسية لأكثر الفلاسفة ابتعادا عن الروح
النسقية ، أى كيركجورد انها الرغبة فى الحصول على السعادة الأبدية ،

أى السعادة الآمنة الى أبعد حد ، والتي يعجز أى تغيير فى مسار الحياة عن زعزعة أركانها ، والتي تتميز بقدر كبير من العظمة التى لاينال منها أو يقضى عليها أى فقدان للدنيويات ، ومن هنا رأينا اسبينوزا يبدأ بمجادلة تقرير « هل هناك شئ ما يساعد اكتشافه والاهتداء اليه على الاستمتاع بالسعادة الفائقة والدائمة التى لا تعرف أية نهاية » (٣) .

وتشابه هو وكيركجورد فى الاعتقاد بأن التجربة قد أثبتت « أن كل ما يحيط بالحياة الاجتماعية عادة ، تافه ولا طائل وراءه » ، ومن هنا تنشأ قضية أى طريق يختار : طريق الثراء والمجد والشهرة واللذة الحسية ، (٣) ، أو « أى شئ آخر يعتمد على عشق ما هو ثان » (٥) وتماثل هو وكيركجورد فى الشعور بالاحباط فى جميع المحاولات التى قام بها للاهتداء الى سعادة باقية بالانتقال من الجرى وراء الأشياء الفانية الى البحث عما وراءها ، أى ما هو أبدي . وهكذا أقدم اسبينوزا مثلما فعل كيركجورد على استخلاص الحكم بأن لاشئ « غير محبة الله » تيسر تحقيق مثل هذه السعادة ، وأن هذه مسألة تنبع من باطن الانسان كلية . واختلف عن كيركجورد فى ناحية . فلم يبد الله له متميذا عن العالم ذاته ، ولكن هناك بالأحرى هوية بين الله والتكوين الكامن فى العالم أو « الطبيعة » . وفضلا عن ذلك ، فإنه مختلفا عن كيركجورد قد اعتقد أن العلاقة الصحيحة بالله بالمقدور بلوغها لا عن طريق التخلي عن العقل « والقفز الى الايمان » ، وإنما بالأحرى بوساطة الاستعمال الشديد الصرامة الذى يمكن تصوره للعقل البحث . وقال : « ان الخير الأسمى هو معرفة الوحدة القائمة بين العقل والطبيعة برمتها . هذه اذن هى الغاية التى أسمى من أجلها » (٦) .

ولما كانت هذه الغاية تعتمد على الاهتداء الى اسمى نوع من المعرفة وأصدقها ، لذايات من الضرورى تقرير المنهج الذى يتعين اتباعه لتحقيق هذه الغاية . فلكى نتحقق لمثل هذه المعرفة الآمال التى ينشدها ، يجب أن تتصف بيقينها ووضوحها وكفايتها الكاملة بالنسبة لموضوعاتها . ومن هنا قال اسبينوزا : « يتوجب ابتكار وسيلة تساعد على النهوض بالفهم وتنقيته حتى يمكنه ادراك الأشياء دون وقوع فى الخطأ ، واتباع أفضل طريق ميسور » (٧) أن هذا هو مشروعه الذى جاء فى مقال « عن الارتقاء بالفهم » فالمنهج الذى يتحدث عنه هناك هو الوسيلة التى ينشدها . وفى كتاب « الأخلاق » قدم النتائج التى حققها بتطبيق هذا المنهج ، وعواقبها ، « فعلىنا أن ننتبه دائما الى سبب اضطلاعى بهذه المهمة بأكملها » . وعلى حد قوله :

« أن محبة الشيء الأبدى اللامتناهى تشغل العقل بهجة وسرورا .
وهى فى ذاتها غير مشوبة بأى شوائب من الحزن ، ولذا يتعين أن تنمى ،
وأن نبحث عنها بكل قوتنا » (٥) .

فإذا راعينا ذلك سيكون بمقدورنا ادراك كيف استطاع اسبينوزا نبذ
ماورثه عن أبيه والمناصب التى ترفع من قدره ونفوذه لكى يعانى من
نبذ اليهود والمسيحيين على السواء له ، ويقبل حقيقة عدم وجود اتباع
له ، وما لا مناص من أن يكون قد بدا له احتمالا بأن لاتلقى كتاباته أى
اعتراف بها . غير أن هذه العواقب لم تمنع فى نظره أى شيء ، فلقد كان
دافعه الوحيد للكتابة هو مساعدة أى انسان لبلوغ الفرحة التى شعر بها
فى أعماقه . وأما حقيقة رفض الآخرين لنظراته ، فأنها دفعته الى الشعور
بالأسى لا من أجل نفسه ، وإنما من أجلهم . فمن ناحية ، فانه ماكان يبتغى
شيئا ما أكثر من المعرفة التى يشعر انه حصل عليها ، أى أن يكون سعيدا
بلا حدود . وما قد يبدو فى نظرنا نسبيا ميتافزيقيا مجردا للدرجة غير
مقبولة ، وقليل « الارتباط » بحياتنا قد بدأ له شيئا شخسيا اعظم أهمية
وأنفس من أى شيء آخر بمقدورنا الحصول عليه . فالارتباط بحياتنا ، كما
سيصر على القول ، موجود ، وهناك وفرة منه . وكل ما هو مطلوب منك
أن تكون لديك العينان القادرتان على رؤيته .

البرنامج والمنهج

يتشابه البرنامج الفلسفى لاسبينوزا فى أحد المستويات هو وبرنامجى
ديكارت ولايبنتز ، ويختلف عنه فى المستوى الآخر . ويرجع الاختلاف الى
أن نصيب اسبينوزا، مما يصح تسميته « بمباراة الوجودية Existential stakes »
كان أكبر من ديكارت ولايبنتز بالرغم من انهما قد شعرا
ايضا بأن فلسفتيهما قد اتصفت بما يفوق الأهمية النظرية . فلقد اعتقد
اسبينوزا أن الاهتداء الى سعادة راسخة دائمة يعتمد على انجاز برنامجه .
ولقد استمر ديكارت ولايبنتز يؤمنان بالرجوع الى الوراء لو أريد تحقيق
هذه الغاية ، أما اسبينوزا فلم يبد الأمر فى نظره على هذا النحو . على أننا
إذا تركنا جانبا « مباراة الوجودية » ، فأننا سنرى أن برنامجه سيتشابه
هو وبرنامج ديكارت ولايبنتز ، لأنه يتضمن محاولة للاهتداء الى نسق جامع
للمعرفة يستند أساسا الى العقل وليس المعطيات التجريبية ، ويتسم ببقينه
الكامل ابتداء من أساسه الى نتائجه المميزة .

ويتفق اسبينوزا وديكارت ولا ينتز على انه ليس بالامكان القول بأن لدينا معرفة موثوق منها وجديرة بهذا الاسم ما لم يهتد الى اليقين الكامل . فان تعرف شيئا يعنى اما ان تعرفه معرفة يقينية كاملة او لا تعرفه معرفة حقيقية على الاطلاق . ولكن ماهى الشروط التى تجعل اليقين الكامل ممكنا ؟ لم يكن اسبينوزا يرضى على أى نحو عن أى يقين من النوع الذاتى « فالشعور بالتأكد » وحده ليس كافيا . فلدى الجميع هذه التجربة الخاصة بالشعور بالتأكد بأن هناك شيئا حقيقيا ، وسرعان مايكتشفون أن المسألة مختلفة عن ظنهم . وهناك معيار أوجد فقط لليقين الحقيقى : الضرورة المنطقية . فالقضايا المنطقية الضرورية يقينية بصفة مطلقة ، ومن ثم تكون القضايا الضرورية منطقيا ، أو القضايا التى تستنتج منطقيا من قضايا منطقية ضرورية أو من التعاريف البسيطة هى الجديرة باسم المعرفة الحققة ويقول اسبينوزا : « اصف الشيء بالمال ، اذا دل وجوده على تناقض ، واصفه بالضرورى عندما يدل لوجوده على تناقض عندما تعتمد ضرورة أو استحالة طبيعته على علل غير معروفة لنا . . . » (١٩) :

فليس بمقدورنا الحصول على معرفة حققة بتلك الأشياء (بقدر ماتستطيع أن نعرف) التى لوجودها ولا لوجودها يتضمن تناقضا ، أى تناقضا ذاتيا ، أو تناقضا مع شيء ما سبق اثباته . وبالمقدور أن يقال عنا بحق أننا نعرف شيئا ما اذا أمكنا برهنة وجود بعض الحالات التى لابد أن تكون ضرورية منطقيا أو مستحيلة منطقيا . على أنه بغير ذلك قد يتضخ خطأ كل قول نفصح عنه ويبدو مستصوبا ، ومن ثم لا يكون جديرا باسم المعرفة . وعلى هذا فان أول معيار يجب تحقيقه هو الضرورة المنطقية . نعم يتحتم أن تكون معرفة العالم يقينية مثل معرفة أية نظرية هندسية . وبغير ذلك فانها لن تكون معرفة على الاطلاق ، ولايكفى مجرد توفر اعتقاد حق عن شيء يتصف بكونه ضروريا منطقيا . فبغير الاستطاعة أن يقال عنا أننا نعرف شيئا ما مالم ندرك الضرورة المنطقية ، فاذا قيل لك أن الاعتقاد بأن مجموع مربعى ضلعى المثلث قائم الزاوية يساوى مربع الوتر ، فانك ستستكون مصيبا . ولكن من المتعذر القول بأنك تعرف ذلك معرفة حققة مالم تعرف البرهان .

غير أن اليقين ليس المعيار الأوحد للمعرفة الحققة عند اسبينوزا . فهناك معيار آخر . فاذا كانت المعرفة حقيقية فانها يجب أن تستوفى حق الشيء المعروف . فلا يكفى أن تدرك الضرورة المنطقية التى تجعل احدى

القضايا تتبع قضية أخرى فيجب أن يتوافر للشخص ادراكا كافيا وكاملا لطبائع أو ماهيات الأشياء المشار إليها فيها . فمثلا إذا ذكر لك أن جميع الحيوانات مائتة ، وأن جميع البشر حيوانات ، وأنه من ثم تكون جميع الحيوانات مائتة ، فانك قد تدرك الضرورة المنطقية للنتيجة ، لأنك قد تعرف أن جميع القياسات في هذه النتيجة صحيحة ، ولكن معرفتك ستكون أقل من الكفاية إذا لم يتوافر لك ادراكا كافيا لماهيات الأشياء المشار إليها .

وهكذا فعندما اقترح اسبينوزا وضع قائمة بما سماه جميع حالات الادراك قاصدا تحديد ماهية الحالات التي سيعتمد عليها للاعتداء الى النتيجة التي اتجه لتحقيقها كان واضحا أى هذه الحالات سيختار . فلقد اكتشف أن هناك أربع حالات أساسية من حالات الادراك .

(١) الادراك المستند الى الرأى المتداول أو القيل

والقال .

(٢) الادراك المترتب على التجربة وحسب .

(٣) الادراك الناتج عن استخلاص ماهية شىء ما من

شىء آخر ولكنه ليس كافيا .

(٤) وأخيرا هناك الادراك الذى يظهر عندما يدرك شىء

ما من خلال ماهيته فحسب ، أو من خلال معرفة علقه

القريبة « (٨) .

ولا يخفى أن الرأى المتداول غير جدير بالارتكان اليه ، لأن ما يدعى بالمعرفة التى تنجم عنه لا تتصف باليقين ولا بالكفاية . ويصح القول بنفسه عن « التجربة » وحسب ، وما يسمى بالمعرفة التجريبية الناجمة عنها ، لأنها بينما تعرف حدوث أحداث بالذات ، الا انها لا تثبت ضرورة أى ارتباط من أى نوع ، أو آخر بأشياء أخرى . كما أنها لا تطلعنا على الطبيعة الأساسية لأى شىء . ويقول اسبينوزا :

« أن نتائجها لا يقينية وغير محددة للغاية ، لاننا لن نستطيع عن طريقها اكتشاف أى شىء فى الظواهر الطبيعية . . . ما لم تعرف ماهية الأشياء موضع البحث أولا ، ومن هنا فلا بد من استبعاد هذا النموذج أيضا » (١٦) .

ان ما يفرق بين الحالة الثالثة والحالة الرابعة من الادراك اللتين ذكرهما اسبينوزا هو مسألة كفاية الاحاطة بماهية الأشياء موضع

البحث : « اذ تعد الحالة الرابعة وحدها هى التى احاطت بالماهية الكافية للشيء » بغير تعرض للخطأ « (١١) . والأمثلة التى ذكرها للمعرفة من هذا النوع ، والتى تمثل المعرفة الحقة هى : « من معرفة ماهية العقل ، فانتى اعرف انه متحد بالجسم ٠٠٠ - وان حاصل جمع اثنين وثلاثة يساوى خمسة ٠٠ - او الخطين اللذين يوازيان خطأ ثالثا متوازيان ٠٠ الخ » (٩) ومن المثير للاهتمام أن يكون مثلان من هذه الأمثلة مأخوذين من الحساب والهندسة ، لأن هذا يثبت كيف زودت الرياضه اسبينوزا بالمعيار الابستمولوجى (العرفانى) للميتافزيقا ، كما حدث أيضا فى حالة ديكرت ولايبنتز .

هنا لابد من التفرقة بين منهجين : المنهج الذى يتعين استعماله فى ميدان البحث الميتافزيقى ، والمنهج الآخر الذى بالمقدور اتباعه بمجرد تحقيق نتائج يقينية حاسمة حتى تصاغ المعرفة برمتها فى شكل نسقى منتظم . والمنهج الأول ، ويمكن تسميته « المنهج الصاعد » قد ركز اسبينوزا الكلام عليه فى كتاب « عن الارتقاء بالفهم » ، وغايته كما يبين العنوان هو النهوض بالفهم عند الفرد الى أن تتحقق معرفة أغلب المسائل الأساسية للميتافزيقا . ولقد قال اسبينوزا فى وصفه :

« ان الذهن بفضل قدراته الفطرية يصنع لنفسه أدوات فكرية يكتسب عن طريقها القوة التى تساعد على اداء العمليات الفكرية الأخرى . وتساعد هذه العمليات على زيادة القوة الدافعة فى البحث الى ما هو أبعد ، وبذلك يتحقق تقدم تدريجى يسفر عن بلوغ قمة الحكمة » (١٢) .

وتتألف « قمة الحكمة » التى يهتدى اليها فى نهاية المنهج أو عملية « الصعود » أساسا من معرفة طبيعة الله وهويته والعالم ، بمقدار ما بوسعنا أن نبلغه فى مثل هذه المعرفة . غير أن هذه الطريقة لم تكن هى الطريقة التى اتبعها فى كتاب الأخلاق . ففى هذا الكتاب اتبع منهجا يصح وصفه « بالمنهج النازل » . وفيه يبدأ بطرح هذه الحقائق عن الله والعالم فى صورة تعاريف ، ثم يعمل على استخلاص متضمناتها المنطقية للأشياء الأكثر جزئية ، ولاتناقض بين المنهجين . وعلى العكس فقد رأها اسبينوزا متكاملين . اذ ينقلنا المنهج الصاعد الى النقطة التى تمكنا من الاحاطة بصحة المقدمات الأساسية التى يستخلص منها كل شيء . بعد ذلك ، تبعنا للمنهج النازل . والمنهج الصاعد هو المنهج الذى تبدأ به الميتافزيقا . أما المنهج النازل فهو منهج مكمل للمنهج الأول . وسأتناول بصفة رئيسية كتاب الأخلاق ، وهذا

يعنى اننى ساعمل فى اطار التعاريف والبديهيات التى وضعها اسبينوزا • ولكن من المهم أن يلاحظ أنه لم يتبع هذه التعاريف والبديهيات بتعسف وحسب • فعلى العكس • لقد اعتبر أن صحتها ستتولد باتباع المنهج النازل الذى وصفه فى مقال سيكون موضع اهتمامى الآن •

ويتفق اسبينوزا ولايبنتز فى رفض ما أشار اليه ديكارت عن تعذر اعتمادنا على أفكارنا قبل أن نثبت مدى الارتكان اليها ، وهو ما حاول ديكارت عرضه بأن أثبت أن الكثير من أفكارنا – وبخاصة المستمدة من التجربة الحسية – لا يصح أن ينظر اليها على أنها يقينية • غير أن اسبينوزا قد تماثل ولايبنتز أيضا فاعترف بأن ديكارت عندما وضع جميع أفكاره محل تساؤل فإنه ألغى نفسه قد تورط فى مازق الشك ، الذى لم يستطع أن يخرج منه بطريقة مشروعة ، لأنه لو حاول ذلك فإنه سيضطر الى الارتكان على بعض أنواع الأفكار ذاتها التى تشكك فيها • واعتقد اسبينوزا أنه أما أن تكون بعض الأفكار التى فى حوزتنا ذات حقيقة تعلو على كل تساؤل ولا يتمين الشك فيها، أو تكون جميع المعارف الحققة مستحيلة • ويتفق ولايبنتز بأن الحالة الأولى هى الصحيحة • وعلى حد قوله فمن الوقائع المسلم بها وجود بعض الأفكار الحقيقية لدينا •

وعندما استخدم ضمير المتكلم جاء استخدامه له مضللا نوعا ، لأنه أوحى لنا بأن ماخطر بباله كان الكوجيتو لديكارت ، أما ما جال بخاطره حقا فهو أن لدينا بعض أفكار مستندة بكل بساطة على مبادئ منطقية فحسب ، وبخاصة على قانون عدم التناقض • واعتقد أن قانون عدم التناقض لا يصح أن يكون مثار تساؤل ، لأن كل شيء يعد مسألة منطقية فحسب يجوز التسليم بحقيقته بدون أدنى تردد • وما يتبع منطقيا تعريف شيء آخر يعتبر صحيحا بطبيعة الحال شريطة أن يكون التعريف ذاته صحيحا منطقيا • وباختصار فإن باستطاعتنا أن نواصل تقدمنا دون حاجة للبداية بأثبات عدم وجود شيطان خبيث ربما يدفعنا الى الظن بأن شيئا ما سيتبع منطقيا التعريف الذى استندنا اليه ، بينما لا يوجد فى واقع الأمر مثل هذا الشيء • فإذا تطلبت هذه الحالة القيام بأى افتراض فلا بأس من ذلك ، لأن اسبينوزا على استعداد • وغاية ما هناك هو أنه سيضيف القول بأن معنى اللجوء الى مثل هذا الافتراض هو الاستعانة بافتراض مسبق يساعد على الاهتمام الى معرفة شيء ما ، ومن يرفض مثل هذا الاجراء يجب أن لا ينظر اليه بعين الجد • وفى هذا يقول :

« لو استمر وجود بعض الشكاك الذين يرتابون فى حقيقتنا الأولية ، وفى جميع الاستنتاجات التى نقوم بها ، بعد أن اتخذنا مثل هذه الحقيقة كمعيار لنا ، فأنهم إما أن يكونوا من الذين يعارضون بنية سيئة ، أو من المصابين بعمى ذهنى - كما يتعين علينا الاعتراف - قد يكون فطريا كامنا فيهم (تلميح خبيث الى ديكرت) ، أو من تأثير اساءة تصورهم » (١٧) .

ويتألف الجزء الأول من المنهج الذى يصفه اسبينوزا من الاعتراف بان لدينا افكارا تعد ضرورية منطقيا . وهذه الضرورة المنطقية هى بالضبط معيار الحقيقة ، لأن كل فكرة ضرورية منطقيا حقيقية . بينما أية فكرة قد تكون لدينا وتتحقق فى بلوغ الضرورة المنطقية فإنها لن تبلغ الحقيقة قط . وتدور الخطوات التالية حول تصنيف افكارنا وانتقاء ما يتمتع منها بالضرورة المنطقية ، والتمفرقة بينها وبين افكارنا التى ليس لها ضرورة منطقية . وعلينا أن نعمل بعد ذلك على زيادة رصيدنا من الافكار المنطقية الضرورية عن طريق تحليل الافكار المركبة الى مكوناتها واستخلاص ما يترتب عليها منطقيا وتقرير علاقاتها المتبادلة . وعلى هذا النحو ستستبعد الخرافات وتكتشف الافكار الزائفة وتودع فى مئوaha الأخير ، وتزاح أية شكوك .

ولايجىء الجزء الثانى من المنهج الذى يصفه اسبينوزا تأليا للجزء الأول ، ولكنه بالأحرى يسير موازيا له . انه يخص « التعاريف الحسنة » لبيان كيف يتحقق شرط « الاستيفاء » كمعيار الى جانب معيار الضرورة المنطقية :

« أفضل أساس لاستخلاص النتائج إما أن يكون ماهية تركيدية ما ، أو تعريفا حقيقيا ومشروعا . . . وهكذا يشتمل المنهج الصحيح للاكتشاف على اعداد الافكار التى يستلزمها التعريف المنشود . وعلى هذا يستدور النقطة الأساسية لهذا الجزء الثانى من المنهج برمتها حول معرفة شروط التعريف الحسن ، ووسائل الحصول عليها » (٢٤ - ٣٥) .

والآن لعله لا يخفى أن هناك شيئا ما يفوق قانون اللاتناقض قد قصد به هذا الكلام ، لأن التعريف الحسن يتضمن ماهو أكثر من الخلو من التناقض الذاتى . ويقول اسبينوزا : « لكى يكون التعريف كاملا يجب أن يوضح الماهية الداخلية للشيء ، ويجب أن يحرص على عدم الاستعاضة عن هذه الماهية بأى شيء حتى خاصياتها » (٣٥) وهنا على الأقل ، وإلى

حد ما ، من الضروري الاعتماد على التجربة ، بالإضافة إلى المنطق .
 فمن طريق التجربة وحدها ، باستطاعتنا الحصول على أفكار الأشياء التي
 يفترض قيام تعاريفنا بتحديد ماهيتها الداخلية . ولكن هذا لايعنى أننا
 نحدد هذه الماهية اعتمادا على الاستقصاء التجريبي ، فلا ننسى دور الأفكار
 التي لدينا عن الأشياء ، وترجعنا أفكارنا عن هذه الأشياء - أو الأشياء
 البسيطة التي تتألف منها على أقل تقدير - إلى أن هذه الأشياء موجودة بالفعل .
 ولكن وسيلة تحديد ماهيتها بمجرد حصولنا على الأفكار تتم عن طريق
 ما يضح تسميته بالتحليل التصوري بدلا من تجميع المعلومات على نحو
 مايفعل العالم التجريبي .

وفى هذا المقام ، هناك عدة نقاط هامة لابد أن تجرى ، وفى أحد
 المستويات ، بالاستطاعة القول بأن اسبينوزا يعتقد أن الحقيقة تتبع نظرية
 « التماسك » Coherence أى أنه يعتقد أن
 الوسيلة الوحيدة لتحديد هل تعد الفكرة حقيقية أم لا هى ادراك هل هى
 متوافقة وأفكار يقينية أخرى لدينا . وليس معيار حقيقتها تصادف تناظرها
 وحالة فعلية من الحالات ، ولكن هذا المعيار بالأحرى (عندما تكون فكرة
 مركبة) ، هو هل تعد نتيجة منطقية لفكرة أخرى من الأفكار الأبسط . فإذا
 كانت فكرة بسيطة ، هل هى متوافقة منطقيا هى وأفكار بسيطة أخرى ،
 ومرتبطة بها ، ان الغاية من الميتافيزيقا هى الاتيان بنسق كامل من الأفكار
 التى تؤلف شمولاً مترابطة منطقيا . والقول بأن فكرة ما حقيقية يعنى فى
 نهاية المطاف انها تشغل موضعا فى هذا النسق المنطقى التماسك .

ولكن على المستوى الآخر فاننا نرى اسبينوزا يشارك فى اتباع نظرية
 التناظر Correspondence فى الحقيقة ، فبينما يعد معيار حقيقة أية
 فكرة ليس تناظرها وحالة فعلية ما ، فان اسبينوزا يعتقد أن هذا النسق
 التماسك منطقيا للفكر يناظر العالم الموجود بالفعل ، ويرى أنه ليس فى
 مقدور العقل توليد الأفكار التى لديه تلقائيا ، فليس باستطاعة النفس اعتمادا
 على « قوتها وبغير عون أن تخلق الاحساسات أو الأفكار غير المرتبطة
 بالأشياء » (٢٢) وعلى العكس فانه يعتقد بأن لكل فكرة بسيطة لدينا هناك
 شىء فعلى ما أو شىء موجود موضوعيا تعد هذه الفكرة تمثلا ذاتيا لها .
 ويقول : « فيما يتعلق بالفكرة الحقيقية ، فان آثارها الذاتية فى النفس
 تناظر الحقيقة الفعلية للشىء الذى تمثله » (٢٢) . ويرى أن الأفكار
 لاتزيد عن كونها انعكاسات ذاتية لأشياء موجودة من الناحية الموضوعية ،

ومن المحال القول بأن لهذه الأفكار حقيقة أو وجود مستقل عن الأشياء
الموجودة .

ويعتقد أنه بالاستطاعة إدراك ذلك إذا قمنا بتحليل ماهية أية فكرة .
بطبيعة الحال ، فإننا قد نفكر فى شيء ليس حاضرا أمام أعيننا ، « وقد
نخترع أفكارا لأشياء لم توجد قط » غير أننا نفعل ذلك بالاستعانة بأفكار
نكون قد جربناها فيما سلف ، وتعكس الأشياء الموجودة » . ويقول أن
« الفكرة فى عالم الفكر تتخذ نفس وضعها وارتباطاتها فى عالم الواقع »
(١٥) . ومن المهم أن نضيف أن اسبينوزا لا يعتقد أن الأشياء موجودة
مستقلة عن إدراكنا لها ، مثلما ندركها ، لأنه ليس من الواقعيين السذج ،
أن ما يهدف لإثباته هو أن للأشياء نفس التكوين الأساسى الذى ينعكس
فى فكرنا ، ولكنه يرى أن ما يتبع ذلك هو أنه لما كانت « الفكرة لابد فى
جميع الحالات أن تناظر ما يرتبط بها فى عالم الواقع » لذا « بوسع أفكارنا
أن تنتج صورة أمينة للطبيعة من كل ناحية » (١٥ - ١٦) وبذلك تسنى
لاسبينوزا بفضل هذا الافتراض عبور الفجوة التى تفضل مذهبه عن
الواقع .

الله والطبيعة والجوهر

عنوان الجزء الأول من كتاب الأخلاق لاسبينوزا « فيما يتعلق بالله » ،
ولكن لعلنا نستطيع تسميته أيضا « فيما يتعلق بالطبيعة » ، لأنه رأى
امكان إحلال الكلمتين (الله والطبيعة) كل منهما مكان الأخرى . وربما
كان الأفضل أكثر من ذلك اختياره لعنوان « فيما يتعلق بالجوهر » ، لأن
مصطلح جوهر هو أكثر المصطلحات الثلاثة صلاحية للقيام بدور أساس
المعنيين الآخرين معا . والحق أن ما جاء عن وجود جوهر حق واحد يمكن
أن يوصف بالتناوب « بالله » « وبالطبيعة » قد نما فى مجرى البحث ، وربما
رغبنا لو أن اسبينوزا تجنب الكلام عن الله . فكما أشار هو بالذات فإن
هذا المصطلح له متداعيات يتوجب رفضها . ولقد احتفظ بالمصطلح لأن كلمة
« جوهر » الذى تصور وجوده له جملة مظاهر هامة مشتركة هى والنظرة
اللاهوتية المدرسية (الاسكولائية) لله . واستعمل مصطلح الله للدلالة على
هذا الجوهر . ففى نظره لوجود لشيء آخر ينطبق عليه ، ولكنه استفاد
منه على حساب قدر غير قليل من الاضطراب الذى يصيب كل من لا يحرص
على مراعاة المعنى الدقيق لهذا المصطلح .

وقبل أن نتعرض لما ذكره ، يلزم ذكر كلمات قليلة عن معنى « العلة » . وعلى الرغم من أن استعماله لهذا المصطلح لا يختلف كثيرا عن استعمالنا له ، إلا أنه مختلف عن استعمالنا الدارج له هذه الأيام الى حد ما . فعندما يتحدث اسبينوزا عن « العلة » ، فإن ما يخطر بباله على وجه التقريب هو بعينه ما يخطر ببال لايبنتز عندما يتحدث عن « السبب الكافي » . فما يفعله الشخص عندما يقرر علة شيء ما هو ذكر «تفسير» لحقيقة وجوده ، واتصافه بالطابع الذى يتصف به . فاذا قيل انه لابد من وجود علة ما لكل شيء موجود ولكل حالة فى العالم ، فإن المقصود هو القول أن هناك تفسيرا لكل شيء يبين لماذا أصبح على هذا الحال . ويتمثل اسبينوزا هو ولايبنتز ومن سبقهما فى تسليمهم بصحة المقصود بهذا المعنى .

وفى هذا المقام فإن اسبينوزا يفرق تصورا بين فئتين للأشياء - فبمقدورنا أن نتصور الأشياء التى يستطاع تفسير وجودها وخصائصها وحالاتها الخاصة بالرجوع الى أشياء أخرى غيرها هى بالذات . وبمقدورنا أن نتصور الأشياء عندما يتيسر وجودها وخصائصها وحالاتها بالرجوع اليها ذاتها . والأشياء من الفئة الثانية يصح تسميتها أشياء لها علة ذاتية Causa Sui أما الأشياء من الفئة الاولى فليست هى علة نفسها ولا يوصف الشيء بأنه Causa Sui ، الا اذا كان وجوده وجميع خصائصه وحالاته الجزئية جميعا قد نجمت من تأثير طبيعته الأساسية ، واذا كان هذا الشيء قادرا على التأثير على أى نحو بأى شيء غير ذاته ، أو اذا كان وجوده يفترض سبق افتراض شيء آخر . فإنه لن يكون Causa sui . ولقد تجاوزت فكرة الموناد عند لايبنتز هى والمعيار الأول من هذين المعيارين . ولكن ليس هناك ما يتجاوب والمعيار الثانى غير الله بوصفه الموناد الأسسمى . وذكر أن المونادات الأخرى « ليس لها نواقذ يستطيع أى شيء أن ينقذ منها أو يخرج » ، ولكن وجودها يفسر بالرجوع الى شيء آخر غيرها هى بالذات ، يعنى بالرجوع الى الله . ومن هنا يتعين أن يتوافر لأى تصور كاف للموناد - أى التصور القادر على الإفصاح عن كل ما يحتاج الى إفصاح لتفسيره تفسيراً كاملاً الاستقلال عن تصور أى موناد آخر مخلوق ، وإن بدا من الضروري أن يرد الى تصور لأشياء آخر غيره ، يعنى تصور الله .

والآن وكما لاحظنا ، فإن المعنى المحورى فى الجزء الأول من كتاب « الأخلاق » قد دار حول « الجوهر » . ولقد تصورت الجواهر - تقليديا -

فى الفلسفة كاشياء قادرة على الوجود مستقلة عن الأشياء الأخرى ، باعتبار الجواهر تقابل على سبيل المثال « الكيفيات » التى ليس بمقدورها الوجود اعتمادا على ذاتها • ويت القصيد هنا هو الوجود المستقل • ولقد تنوعت تصورات الفلاسفة لماهية الأشياء التى تعد جواهر ، التى لاتعد كذلك • واعتمد اختلاف النظرات على ماهية الأشياء التى رأوا انها قادرة على الوجود المستقل ، وايضا على مدى الدقة فى تصورهم لمعنى « الاستقلال » فمثلا ماذا عن الأشياء الفيزيائية العادية ؟ وإذا لم نتوخ الدقة الكاملة ، فاننا سنقول انها قادرة على الوجود المستقل • غير انها تتأثر كل منها بالأخرى • ويعد الكثير من حالاتها وخصائصها نتائج لملاقاتها المتبادلة بالأشياء الأخرى ، وما يجرى بينهما من تفاعل • ولقد ساءت هذه الحالة بعض الفلاسفة الى الاستنتاج بعدم امكان وصفها وصفا دقيقا بالجواهر ، لأنها ليست موجودة مستقلة عن باقى الأشياء حقا •

وعلاوة على ذلك ، فماذا عن حقيقة قدرة الأشياء العادية على الانحلال والفساد ؟ ربما أعتقد أنه من المشكوك فيه امكان وصف الأشياء التى تقبل الانحلال بالجواهر ، اذا راعينا الدقة ، لأن وجودها كوحدات قائمة بذاتها لايزيد عن كونه حالة مؤقتة • فهى ليست مستقلة حقا ، ولكنها بالأحرى تتبع الظروف المواتية • ومن هنا فقد استنتج لايبنتز مثلا أن الجواهر الوحيدة الحقة فى العالم هى المونادات البسيطة ، التى لا يتأثر أى مونساد منها بالمونادات الأخرى على أى نحو ، كما انها لاتقبل الانحلال •

ولكن اذا استطاع أحد الإلحاح فى هذه النقطة ، وتامل فكرة الحاجة الى الاستقلال الى نهايتها المنطقية - كما فعل اسبينوزا - فانه سينكر - لاحالة - نسبة مصطلح « الجوهر » الى أى شىء ليس Causa Sui . اذ يتعذر وصف شىء بأنه مستقل عن الأشياء الأخرى حقا اذا لم يتسن تفسير وجوده بالرجوع الى طبيعته فحسب ، وليس بالرجوع الى شىء آخر غير ذاته • وبعبارة أخرى ، ففى نظر اسبينوزا ، لا المتناهيات المتعددة ولا الجواهر المفكرة عند ديكارت ولا المونادات المخلوقة للايبنتز تستحق حقا اسم الجواهر ، أما النوع الأوحى من الشىء الذى يستطيع تفسير وجوده بالرجوع الى طبيعته فحسب ، فانه قد يكون شيئا اذا لم يوجد ، فانه سيكون مناقضا منطقيا لطبيعته الأساسية ، ومن ثم فاما أن يكون هناك هذا الكيان الموجود بالضرورة ، أو لا يكون هناك جوهر حق

على الإطلاق • أن هذا هو ما يستخلص من أى تفسير دقيق لمعنى الجوهر •
ولكن عليك أن تلاحظ أنه حتى الآن لم يذكر اسبينوزا أى شيء لاثبات أن
هناك جوهر (أو جواهر) بالمعنى الدقيق للكلمة •

وبالامكان إثارة نفس النقطة فيما يتعلق بتمهيد اسبينوزا لمصطلح
« الله » أثناء جدله • ولقد قام بذلك فى التعريف رقم ٧١ : « اعنى بكلمة
الله كائنا لامتناهيا بصفة مطلقة - يعنى جوهر (بالمعنى المبين انفا) يتألف
من محمولات لامتناهية » ، والى الآن لم يذكر أى شيء عن هل مثل هذا
الجوهر موجود • وتصح هذه الملاحظة أيضا عندما واصل اسبينوزا
المحاجة بالقول : يتعذر قيام أحد الجواهر بإنتاج جوهر آخر ، وليس
بالاستطاعة وجود جوهرين أو أكثر لهما نفس المحمولات أو الصفات
الأساسية • أن كل هذا ضرب من استخلاص النتائج المنطقية من التعاريف •
وعليك أن تلاحظ أن ما يترتب على قضية « تعذر وجود جوهرين أو أكثر
لها نفس المحمولات » هو استبعاد امكان وجود أية جواهر أخرى غير
الله • وهذه نتيجة منطقية • فليس بالمقدور وجود جواهر أخرى ، لأنها لو
استطاعت أن توجد ، فسيكون لها بعض محمولات ، وستكون هذه
المحمولات هى هى بعض محمولات الله ذاتها • ولقد استبعد اسبينوزا هذه
الجمالة ، ومن ثم فبمجرد أن قدم براهينه عن أن مثل هذا الاله موجود ،
فانه استخلص نتائج « ترى » أنه الى جانب الله ، فانه لا يمكن التسليم
بوجود أى جوهر ، أو تصوره : وتبعاً لذلك « فان كل ما هو كائن كائن
فى الله » (الجزء الأول الفقرة : ١٥) :

وأعلن اسبينوزا فى « القضية الحادية عشر » أن الله أو الجوهر ذى
المحمولات اللامتناهية موجود ، وأنه موجود بالضرورة فضلا عن ذلك •
ولتدعيم هذه القضية ، اشار الى قضية سبق تنص على « انتمساء
الوجود لطبيعة الجوهر » (الجزء الأول - الفقرة ٧) • ونص البرهان
الأول لوجود الله الذى عرضه اسبينوزا على ما يأتى : (١) أن تصور الله
يعنى تصوره كجوهـر • (٢) ينتمى الوجود الى طبيعة الجوهر ، ومن
ثم (٣) فليس بالمقدور تصور الله الا كموجود • أما تصور عدم وجوده
فيكون محالا ، لأن انكار وجوده سيحتوى على تناقض ذاتى ، ومن ثم
فانه موجود •

وجاء هذا البرهان بعد أن اتخذ هذه الصورة حجة دافعة ، لأن
المشكلة الأساسية قد افترض مراعاتها ، يعنى لقد افترض حسم مسألة

اثبات « انتماء الوجود الى طبيعة الجوهر » . ولكن هل هذا كذلك ؟ وماهى حجة اسبينوزا فى هذا الشأن ؟ ان البرهان الذى قدمه لم يحقق غايته بالتأكيد ، لأنه قد اقتصر على الحاجة بأنه لما كان الجوهر - تبعا لتعريفه - فى غير الاستطاعة خلقه كآثر لشيء خارجى ، لذا يتعين اذا كان موجودا ان يكون *Causa sui* ، أى ان وجوده لابد ان يتبع طبيعته ذاتها ، لأنه فى غير مقدوره بوصفه جوهرًا . ان يكون مستقلا أى شيئا آخر خلاف نفسه ، لكى يوجد . ولكن هل يترتب على واقعة توافر فكرة لدى عن كائن يتصف بأنه *Causa sui* ان يكون هذا الكائن موجودا بالفعل ؟ عندما قال اسبينوزا فى البديهة السادسة : « ان الفكرة الحقيقية لابد ان تناظر موضوعها ، فلربما فسر هذا القول على أنه يعنى اعتقاده وجوب وجود موضوع مناظر لفكرتى عن الكائن الموجود بالضرورة يفسر واقعة وجود فكرة عندى عنه . ان هذه الحجة تتماثل وبرهان ديكارت الأول عن وجود الله . ولكن اسبينوزا لا يحاجى على هذا النحو وربما رجع ذلك الى أنه قد سلم بهذه النتيجة باعتبارها مسألة مسلم بها ، أى لأنه لما كان لا يرغب فى الحاجة على هذا النحو ، لذا سيتعذر ادراك كيف تسنى له اثبات وجود الله طبقا لما جاء فى القضية السابقة .

ولقد ألفت البديهة السابقة بعض الضوء على هذه المشكلة عندما نصت على ماأتى : « اذا أمكن تصور عدم وجود شيء ما ، فان ماهيته لن تدل على وجوده » . ان هذا القول يبدو معقولا تماما ، وله عواقب هامة للقضية موضع النظر . ان ذكر اسبينوزا فى القضية السابقة ان الوجود يعد جانبا من فكرة الجوهر ، « لأن ماهيته تتضمن الوجود بالضرورة » ، وربما بدا ما يترتب على هذا القول هو الاعتقاد بتعذر تصور أحد لى جوهر على أنه غير موجود ، ومن هنا فان ما يتبع ذلك هو أنه فى حالة امكان تصور جوهر ما - كما اعتقد اسبينوزا بكل وضوح - فلا بد ان يتصور كانه موجود بالفعل . ان هذا الراى يبدو كانه مماثل للصيغة التى قدمها لايبنتز للبرهان الأونطولوجى (الدليل الوجودى) فهو لا يتضمن النظر الى الوجود ككمال ، ولكنه يراه كمحمول بالاستطاعة تضمينه فى تعريف الجوهر ، وعلى هذا فلدينا هنا أيضا برهان لوجود الله قادر على الصمود أو السقوط تبعا لشرعية أو عدم شرعية النظر الى الوجود على هذا النحو .

وعند اسبينوزا جملة براهين أخرى لاثبات وجود الله أو « الجوهر المؤلف من محمولات لامتناهية » . ويحتوى ثانى براهيته على مقدمة

أقرب الى الغرابة ، اذ نصت على ما يأتى : « ان الشئ يعد موجودا بالضرورة اذا لم يسلم بعله أو سبب يحول دون وجوده » فإذا سلمنا بهذه المقدمة ، كما يقول اسبينوزا ، فبمقدورنا الاستدلال على النحو الآتى :

« اذا لم يكن بالاستطاعة تقديم سبب أو علة تحول دون اثبات وجود الله ، أو تلغى وجوده ، فعلى ان نستخلص بالتاكيد انه موجود بالضرورة .
فإذا عرض مثل هذا السبب أو هذه العلة ، فلا بد إما أن تكون مستخلصة من طبيعة الله ذاته أو تكون خارجة عنه . . ولكن جوهر الطبيعة الأخرى لن يشترك هو والله فى أى شئ (القضية الثانية) ، ومن ثم فانه سيعجز عن أن يحدث الله أو يلغيه ، ان طبيعة الله . . (لا) تتضمن أى تناقض . . .
ومن ثم يكون الله موجودا » (٥٢) .

على أن هذه الحجة قد تصبح مقبولة بمجرد التسليم بالمقدمة المبدئية .
ولكن لماذا يتعين قبولها ؟ . انها ربما لا تبدو مقترنة على مقدمة اسبينوزا الأكثر أساسية (والتي هى بالضرورة مبدا السبب الكافى) والتي تنص على أن لكل شئ مهما كان علة أو سبب إما لوجوده أو لعدم وجوده .
وربما سلمنا بذلك ، وان كان الشك سيستمر : فهل سيتوجب وجود الشئ بالضرورة اذا لم يسلم بعله أو سبب يحول دون وجوده ؟ « فلكى تترتب هذه النتيجة سيتعين علينا طرح ما ذكره لايبنز عن جميع الامكانات التى تسعى للوجود ، والتي لم يأت اسبينوزا بأية مجابة لها ، ولو أجرى تعديل فى المقدمة واستعاض عن « كلمة شئ » بكلمة « جوهر » ، بحيث تتخذ الصورة الآتية : « أن الجوهر يكون موجودا بالضرورة اذا لم يسلم بعله أو سبب يحول دون وجوده » . فى هذه الحالة فانها ستكون أكثر معقولة .
وهذا فى الحق كل ما يحتاجه اسبينوزا ، لأن الشك ينصب على وجود هذا الجوهر . غير أن ماسيئته هذا الاجراء بكل وضوح هو عدم زيادة هذا البرهان الآخر فى الحق عن كونه إعادة لطرح البرهان الأول ، ومن ثم فانه إما أن يرتفع معه أو يسقط معه .

ولقد طرح البرهان الثالث لاسبينوزا فى صورتين ، وبدا فى الحالتين هاما للغاية ، ففي الصورة الأولى اتخذ موقفا بعديا A posteriori
يعنى تضمن الإشارة الى احدى الوقائع التجريبية ، يعنى وجودنا .
والصورة الثانية قبلية A priori وهى أقل الصورتين تعقدا . غير انها لم تبد واضحة لهذا السبب ، ولقد بينت على النحو الآتى :

« لما كانت هناك قوة تترتب على ما يكمن فى الوجود ، لذا فإن ما يتبع ذلك هو أنه بمقدار ما يطرأ على طبيعة الشئ من زيادة ستحدث أيضا

زيادة فى قوته وقدرته على الوجود ، ومن ثم ستكون لكائن لامتناهى مثل
الله من ذاته وقدراته اللامتناهية القدرة على الوجود بصفة مطلقة ، ومن
هنا فانه موجود باطلاق .

لعله من غير المثمر اضاءة الوقت للقاء الضوء على هذا البرهان
لايضاحه . وسأكتفى بملاحظة أنه احتوى فى ثناياه على الافتراض المثير
للمشك الى أبعد حد بأن كل « امكان » يسعى للوجود ، ولديه قوة تتناسب
هى والكمال النسبى للامكان . ولا أرى وجود أية وسيلة تساعد على جعل
هذا الافتراض يبدو مستصوبا ، ومن ثم فأننى سأستخلص أنه اذا صح
أن لدى اسبينوزا برهانا يثبت حقا وجود الله أو وجود « الجوهر الذى
يتألف من محمولات لامتناهية » ، فانه سيكون البرهان الاول . واذا لم
يصح هذا البرهان ، فانه سيكون قد أخفق فى اثبات وجود جوهر يتجاوب
وتعريفه . (ومع هذا فعليك أن تنظر الى ما جاء فى قضيته الأولى :
الجوهر بطبيعته أسبق مما يطرأ عليه من تحولات . فاذا سلمنا بوجود
أشياء ليست جواهر . واذا سلمنا بأن الأشياء التى ليست جواهر ستكون
جواهر فى صورة محورة ، فانه ستتسنى الحاجة بأن ما يتبع ذلك - بعدىا -
هو ضرورة وجود جوهر واحد على الأقل . ولكن اسبينوزا لا يحتاج
على هذا النحو) .

على أنه اذا قبل برهان اسبينوزا (أو أى برهان آخر) ، فان بعض
النتائج الشديدة الغرابة ستتبع ذلك . وسيتضح على الأخص أنه من
الضرورى مراجعة ما لدينا من معانى دارجة عما يشبه الله ، ومن خواطر
دارجة عن ماهية العالم وعلاقة الله بها . وفيما يتعلق بالنقطة الأولى ،
فأننى الفت الانتباه الى ملحق الجزء الاول من كتاب الاخلاق . اذ لم يترك
ما ذكره اسبينوزا فيه عن أصل نظرتنا التقليدية لله الا القليل الذى يمكن
أن يضاف . ومن المثير للدهشة ، أن تظهر مثل هذه البصيرة (التى تبدو
وكأنها ظهرت فى عهد قريب منا) فى القرن السابع عشر . ولقد صمم
اسبينوزا على جعل فهمه يستند الى ماسماه الله على الحجج العقلانية
وحدها ، وأن يرفض أى جانب من النظرة التقليدية لله التى لاتتوافق هى
وفهم طبيعة الله الذى اهتدى اليه عن طريق العقل والحاجة المنطقية . وهذا
يعنى رفض بعض أساسيات كالنظرة الى الله كاله شخصى يرعى الجميع ،
والنظرة التى ترى وجود مخطط الهى للعالم أو الفكرة القائلة بأن الله
قادر على التصرف كما يشاء ، وعلى تعليق قوانين الطبيعة من أجل
غاياته .

وعوضاً عن هذا الإله المألوف، لنا تحدث اسبينوزا عن الله الذى لا يمكن التفرقة بينه وبين العالم فى جملته ، الذى نظر اليه تقليدياً على أنه من خلقه المتحرر . وبدلاً من الله ، الذى يستطاع فهم عقله وإرادته وخبريته باعتبار هذه الأشياء مشابهة لما عندنا (وأن تميزت عند الله بفائق عظمتها) فإنه قال أن هذه المصطلحات لا يمكن أن تنطبق على الله ، كما تصوره ، على أى نحو من الانحاء التى تتبعها عند الكلام عن البشر . وعوضاً عن الله الذى يتصرف تبعاً لما نسميه « حرية الإرادة » ، فإن اسبينوزا يفكر أن الله مقيد فى جميع أفعاله بضرورة طبيعته الأساسية ، وليس فى مقدوره أن يتصرف على نحو مختلف ، ولقد وصف الله بأنه حر ، وقال فى واقع الأمر أن الله هو العلة الحرة الوحيدة . ولكن ما يعنيه هذا القول ، كما يبين مما قاله بعد ذلك هو « أن الله موجود اعتماداً على الضرورة الوحيدة لطبيعته . . . ويتصرف وفقاً للطبيعة الوحيدة لطبيعته (الجزء الأول الفقرة ١٧) فالله حر فقط ، بمعنى أن لاشئ خارج ذاته يقيد . وعلى الرغم من تمتعه بالحرية بهذا المعنى ، لأنه (هو وحده) *Causa sui* إلا أن حريته ليست مرادفة للثبوت ، لأن جميع أفعاله محددة تحديداً دقيقاً ، حتى لو كان ما يحددها هي قواعد طبيعته . »

وعندما طبقت هذه المعانى على العالم ، قال اسبينوزا أنه لا وجود لأى شئ يجرى فى العالم غير محدد بقوانين دقيقة . ويزعم أنه أثبت بما هو أوضح من شمس الظهيرة أنه « لاشئ يبرر قولنا بوجود أشياء حادثة (الجزء الأول - الفقرة ٣٣) » واعتقد أن كل ما يحدث ضرورى منطقياً ، أما تبعاً لماهيته أو تبعاً لوجوده ، أو تبعاً لعلة . أننا عندما نعتقد أن هناك أشياء حادثة ، فإنما يرجع ذلك إلى نقص معرفتنا فحسب . ولقد أجمل اسبينوزا ما أراد قوله عن « طبيعة خصائص الله » فى بداية ملحق الجزء الأول :

« لقد بينت أن الله موجود بالضرورة وأنه واحد وأنه كائن اعتماداً على ضرورة طبيعته فحسب . وبينت أنه العلة الحرة لجميع الأشياء ، وما الذى جعله كذلك ، وأن جميع الأشياء كائنة فى الله ، ومن ثم فإنها تعتمد عليه . وأخيراً أن جميع الأشياء قد حددها الله تحديداً مسبقاً ، لا بفضل إرادته الحرة أو أمره المطلق ، وإنما اعتماداً على طبيعة الله ذاتها . . . »

العالم والأشياء

كما يقول اسبينوزا : اذا كان هناك جوهر واحد ، واذا كان من المتعذر وجود جوهرين أو ثلاثة جواهر ، فان مايتبع ذلك اذن هو أن كل ما هو موجود يتعين على نحو أو آخر أن يكون جزءا من هذا الجوهر الأوحد ، لأنه لو وجد شيء ما مستقلا عن هذا الجوهر الأوحد ، فانه سيكون جوهرًا آخر ، أو جزءا من جوهر آخر ، ولكن لما كان وجود جوهرين أو أكثر من الجواهر محالا ، لذا يتعين أن يكون كل شيء موجود جزءا من الجوهر الأوحد . ولما كان هذا الجوهر الأوحد بالاستطاعة تسميته اما بالله أو بالطبيعة ، لذا فبوسعنا القول اما أن كل ما هو كائن فى الله ، مثلما فعل اسبينوزا فى (الجزء الأول الفقرة ١٥) ، أو أن كل شيء عبارة عن جزء من الطبيعة أو جانب منها . ولربما بدت هذه الطريقة الأخيرة لطرح المسألة بعيدة عن اثاره الخلاف ، ولكن علينا أن نراعى أن الطبيعة فى نظر اسبينوزا لابد أن تتصور كشيء واحد لا يقبل القسمة ، وانها تعنى شيئا أوحد ، بدلا من أن تكون مجموعة من الجواهر المتمايضة المستقلة .

وتمخض هذه النظرة عن جملة عواقب هامة :

أولا : استبعاد أية صورة من الثنائية الأونتولوجية (ثنائية الوجود) لأن الثنائية هى المذهب الذى يرى اطلاق كلمة جوهر على نمطين متمايزين أو نوعين من الكينونة لايقبل أى منهما أن يرد الى الآخر . وقد اسمى ديكارت أحد الجوهريين الجوهر المفكر والآخر الجوهر الممتد . ووصف الجوهران عند لايبنتز بالجسم والنفس . غير أن هذه الثنائية أو أى شيء من هذا القبيل لن يكون لها أى مكان لو كان هناك جوهر واحد لاغير .

ثانيا : ان مايتبع ذلك هو انه لما كان الفكر والامتداد أو النفس والجسم ليسا جوهرين متمايزين لذا يتعين أن يكونا جانبيين فحسب لجوهر واحد حق ، أو كما قال اسبينوزا : محمولين مختلفين لله (أو الطبيعة) الجزء الأول - الفقرة الرابعة عشر . ويصح القول ان اسبينوزا قد لاحظ ، كما لاحظ من قبل ديكارت ولايبنتز أن الفكر أو الأفكار لا ترد الى الامتداد أو الأشياء والعكس بالعكس . كما لاحظ أن وجود أى شيء جزئى لا يجوز أن يفسر الا بالرجوع الى فكرة جزئية أخرى فحسب ، وأن وجود أشياء جزئية أو حالات جزئية يجب أن تفسر بالرجوع الى أشياء جزئية أو حالات جزئية أخرى فقط . ولكن وكما يرى اسبينوزا فانفسه لايتبع ذلك اننا سنكون ازاء نوعين مختلفين من الجوهر . ان هذا مستبعد

لأن هذه النتيجة أو التفسير قد استبعد ، كما استبعد إمكان وجود جوهرين متمايزين و أكثر . وإذا سلمنا بأن هناك جوهر واحد ، فإنه لن يكون هناك أكثر من تفسير ، يعنى أن نكون حيال محمولين يردان لجوهر واحد ، قد نظر إليه نظرتين مختلفتين . ومن هنا يقول اسبينوزا : « ما الجوهر المفكر والجوهر الممتد سوى جوهر واحد . نعم أنه الجوهر نفسه بعد ادراكه مرة من خلال محمول ما ، وادراكه فى المرة الثانية من خلال محمول آخر (الجزء الثانى - الفقرة السابقة) . »

ثالثا : ان ما يترتب على ذلك هو عدم وجود مشكلة تخص التفاعل أو التناظر بين الفكر والامتداد ، أو بين النفس والجسم ، لأنهما ليسا بالشئيين المختلفين ، ولكنهما بالأحرى مجرد مظهرين مختلفين لنفس الشئ الواحد . ولقد انساق بعيدا ديكارت (بغدته الصنوبرية) وأيضا لايبنتز (بتناغمه المسبق بين النفس والجسم) لأنهما قد وقعا فى خطأ الاستنتاج بأن الفكر والامتداد أو النفس والجسم يمثلان جوهرين مختلفين ، ثم اكتشفا وقوعهما فى مشكلة عويصة عند محاولتهما إعادة التواء بين هذين الحدين . واعتقد اسبينوزا أنه إذا نظر للمشكلة فى ذاتها فإنها ستبدو بلا حل ، ولكنها مشكلة زائفة بالاستطاعة فضها عوضا عن حلها ، إذا نظر إليها على أنها وليدة خطأ ما . ولربما أنكر اسبينوزا ظهور مشكلة مماثلة فى حالته ، عندما فسر التناظر بين الفكر والامتداد على أنه تناظر بين جانبين أو محمولين لجوهر واحد ، لأن هذه المشكلة لن تتخذ هذا المظهر إلا إذا أمكن لكل محمول من المحمولين أو جانب من الجانبين أن يتغير مستقلا عن الجانب الآخر . على أن الأشياء باستطاعتها أن تتغير إذا استقل كل منها عن الآخر ، غير أنه ليس بمقدورها أن تنعجم بهذا الاستقلال إلا إذا كان لكل منها جوهر متمايز . غير أن الفكر والامتداد ليسا جوهرين متمايزين ، ومن ثم فإنهما يتناظران بالضرورة ، ولا يمثل تناظرهما أية مشكلة ، ولا يحتاج إلى أى تفسير آخر .

رابعا : ان هذا ييسر لنا ادراك لماذا اعتقد اسبينوزا فى عدم وجود مشكلة عن العلاقة بين أفكارنا والأشياء . ولكنه يضع شرطا يقول فيه : « لم أقصد بالأفكار صورا كتلك التى تتكون فى ظاهر العين أو وسط الدماغ ، ولكننى أقصد مدركات الفكر (الجزء الثانى - الفقرة ٤٨) . وبين أنهما يتناظران طبقا للبديهة القائلة « يتعين حدوث تناظر بين أية فكرة والشئ أو الموضوع محل التفكير » (الجزء الأول - البديهة السادسة) ، ولكن لقد كان بوسعهم أيضا ارجاع ذلك إلى القضية التى مؤداها « ان

الجوهر المفكر والجوهر الممتد عبارة عن نفس الجوهر الأوحد » ، لأن أفكارنا هي أمثلة الفكر الذي يتحدث عنه عندما يحاجي ويقول ان الفكر والامتداد ما هما الا محمولين لنفس الجوهر ، وبينهما تناظر بالضرورة .

ولم ير اسبينوزا داعيا ضروريا لاثبات وجود الله وخيريته قبل أن نستخلص وجود تناظر بين أفكارنا والأشياء (على غرار ما فعله ديكارت) ، أو اثبات وجود تناغم مسبق يسود حالات النفس وحالات الجسم ، قبل امتدائنا الى النتيجة عينها (كما فعل لايبنتز) : فما يهم في هذا الشأن هو ملاحظة عدم وجود أكثر من جوهر واحد لابد أن يشتمل على كل شيء لو أريد له أن يكون الجوهر الأوحد ، ومن ثم لا يكون الفكر بوجه عام – وأفكارنا بوجه خاص – متمايضا عن هذا الجوهر . والقول بأن أفكارنا قد لاتناظر الكينونة التي يتخذها العالم ، انما هو قول قد استند على افتراض مسبق باستقلال الفكر عن العالم . غير أنه اذا كان الفكر شيئا مستقلا عن العالم ، فان هذا سيعنى وجود أكثر من جوهر . ولكن وجود جوهرين أو أكثر محال ، ومن ثم يتعين أن تناظر أفكارنا باقى العالم ، أو على أقل تقدير لابد من وجود تناظر بينه وبين أفكارنا الحقة . ولم يعن اسبينوزا بذلك انكار افتقار بعض أفكارنا ، بل والكثير منها ، الى الدقة . انه يقصد الأفكار التي تتوافق هي ومعايير « التعاريف الصائبة » والصحة المنطقية غير أن هذا لايعنى أن أفكارنا الخاطئة أو المتوهمة لها مصدر آخر . فعلى أقل تقدير ، هناك تناظر بين مكوناتها وبعض الأشياء أيضا ، وماتحدثه من تشوش انما يرجع الى اضطرابها أو تعقدها ، على أنحاء بعيدة عن الصحة المنطقية .

وفيما يتعلق بهذا الاتجاه فى الحاجة ، فأننى اكتفى بالتعقيب على الوجه الآتى : اذا سلمنا بوجود جوهر واحد وحسب ووجوب النظر الى كل شيء – رغم أنه متضمن فى هذا الجوهر – على أنه محمول محبور ما ، – فان مايتبع ذلك هو وجود تناظر بين أفكارنا المتمايزة والصحيحة منطقيا والأشياء . غير أن نفس الاتجاه الاستدلالي لا يمكن أتباعه على نحو مشروح لاثبات ذلك ، لأن مايقرب على تعاريف اسبينوزا وبديهياته وقوله بوجود جوهر واحد لاغير هو أن ما هناك بالفعل لن يزيد عن جوهر واحد فقط ، وليس بمقدورك أن تفترض أن الموجود هو جوهر واحد فى برهانك الذى انتهى الى أن هناك جوهر واحد وجسب . ولم يفعل اسبينوزا ذلك ، ولكنه اعتمد بالأحرى على التوافق المنطقى بين تعاريفه وبديهياته وقضاياه وزعمه أن هذه التعاريف تتجاوب هي ومعايير التعريف

الصحيح ، وأنها هى الاتجاه الوحيد القادر على تزويدنا ببيان متماسك عن الواقع ، أنها ربما تبدو متوافقة منطقيا ، ومن ثم فعند تقييمنا لها ، يجب أن نبحث : أولا - هل تعد مزاعمه الأخرى عنها صحيحة • وثانيا - لو كان ذلك كذلك ، فهل يتبع ذلك أن يتصف الواقع اتصافا فعليا بالطابع الذى أشار إليه •

ولكن علينا الآن أن نعود الى ماسيترتب على الآراء الأساسية لاسبينوزا من نتائج أخرى خاصة بطبيعة ما اعتدنا تسميته بالعالم الفيزيائي أو عالم الأشياء • (وتتعين التفرقة بين مصطلح العالم ، كما هو مستعمل هنا ، ومايعنيه اسبينوزا « بالطبيعة » ، وهو معنى أكثر شمولاً لأنه مرادف « الله » أو للجوهر الأوحد ، ومن ثم فإنه يضم الفكر والأشياء معا) • ومن المشروع تماما تمشيا مع اسبينوزا الاعتراف بوجود « أشياء » مادما لانقع فى خطأ تفسيرها على أنها جواهر متميزة ، وليس العالم فى نظره « حشودا من الأشياء المتناهية » تقابل الله الذى خلقها ، كما ذهب لايبنتز (وأيضاً ديكارت) • والأصح هو أنه الجوهر الأوحد إذا نظر إليه تحت محمول الامتداد • وما جبيع الأشياء فى العالم الا تحويلات معينة أو جزئية للجوهر الأوحد الذى يضم كل شيء بعد النظر إليه تحت محمول الامتداد •

وعلى هذا النحو ، فمن غير المقذور النظر الى العالم على أنه من « خلق » الله ، إذا فهمت هذه النظرة على أنها تعنى القول بأن العالم شيء متميز عن الله بالذات ، فبالأحرى أن العالم هو الله نفسه بعد النظر إليه تحت محمول الامتداد • فإذا قيل أنه من خلق الله ، كان هذا من باب المجاز فحسب • ويفهم منه أن طبائع الأشياء الجزئية وجواهرها خاضعة لقوانين طبيعة الله • غير أن هذه القوانين إنما هى قوانين كامنة فى العالم ذاته أو فى الجوهر الأوحد ذاته باعتبارها امتدادا • وربما قيل أن الله هو « علة » العالم ، وأنه أوجده اعتمادا على فعل ارادى • والأرجح هو فهم هذا القول على أنه يعنى أن الله هو تفسير لماذا أصبح العالم على هذا الحال ، وأن يفهم ذلك على أنه يعنى إمكان العثور على تفسير للعالم بالرجوع الى حقيقة أن الله (أو الجوهر الأوحد الحق) خاضع لمجموعة من القوانين التى تحدد طبيعته الأساسية أو تتبعها •

وفى واقع الأمر ، لايصح أن يقال أن اسبينوزا قد اعتقد أن العالم قد خلق على الإطلاق ، إذا فهم هذا القول على أنه يعنى وجود زمان ما لم

يوجد فيه العالم . وعلى عكس ذلك ، فقد اعتقد أن العالم لابد أن يكون
أبديا ، لأنه يلزم النظر الى طبيعة الله على أنها أبدية ، ولأن طبيعة الله
تستلزم وجود الله . وليس بمقدورنا أن نتصور الله موجودا بغير وجود
العالم ، تمشيا مع ما ذكره اسبينوزا ، اذا فهمت هذه المصطلحات فهما
صحيحا . ومن ثم فانه يقول : « لم يكن الله موجودا قبل شرائعه وسننه ،
ولن يكون موجودا بغيرها » . (الجزء الأول الفقرة - ٣٣) . ولقد
اشترك هو ولايبنتز الى حد ما فى الاعتقاد أن وجود العالم يتطلب تفسير
شريطة أن لايعنى هذا التفسير الظن بأن الله - وهو المتميز عن العالم -
قد خلقه فى لحظة ما . والأصح أن يكون التفسير هو أن وجود العالم
من مستلزمات طبيعة الجوهر الأوحد أو الله ، الذى يعد وجوده ضرورة منطقية .
وقصارى القول أن البرهان الأونطولوجى عند اسبينوزا لاثبات وجود الله
هو ذاته برهان وجود الجوهر الأوحد ، الذى عندما يقع تحت محمول
الامتداد فانه يعنى العالم .

وستترتب على هذه النظرة الى العالم جملة نتائج من الناحية
المنطقية : أولا : يتعين النظر الى العالم على أنه متناهى فى الامتداد .
فتمشيا مع ما جاء فى (التعريف الثانى فى الجزء الأول) أن الشيء ينظر
اليه على أنه متناهى تبعا لنوعه اذا أمكن لى شىء آخر من نفس طبيعته
أن يحده ، ومن هنا ستكون الأشياء الجزئية الممتدة متناهية ، لانها محددة
بحكم امتداد أشياء أخرى من نفس الطبيعة . أما العالم بالذات ، أو
بعبارة أخرى وتبعا للتعريف : « الجوهر الأوحد » فانه اذا نظر اليه تحت
محمول الامتداد « فلا يمكن أن يكون له حدود . أو أى شىء آخر يحده
من نفس الطبيعة » ، لأنه لاوجود لشيء آخر مماثل له فى طبيعته .
وهى نتيجة مترتبة على عدم وجود أكثر من جوهر واحد . غير أن العالم
ليس لامتناهيا بلا قيد أو شرط . انه متناه فقط من ناحية الامتداد . ولن
يكون لامتناهيا بلا حصر الا اذا كان « الامتداد » هو المحمول الأوحد
للجوهر . فالجوهر ذاته لامتناه بهذا المعنى ، لأنه لا وجود لمحمول موجب
يفتقر اليه ، ومن ثم فانه لن يكون محدودا بمعنى وجود محمولات لا تنطبق
عليه . غير أن هناك محمولات لا تنطبق على العالم بهذا المعنى ، عندما
يكون المحمول الوحيد الذى ينطبق عليه هو محمول الامتداد . وأخص
بالذكر من بين هذه المحمولات محمول الفكر ، ومن هنا بوسعنا القول أن
العالم لامتناه تبعا لنوعه ، وان كان هذا اللامتناهى ليس فوق كل حصر .

ثانيا - اعتقد اسبينوزا - مختلفا عن لايبنتز - أنه بالاستطاعة القول
بحدوث تفاعل أو تأثير متبادل بين الأشياء الجزئية . فلما كان اسبينوزا

لم يتصور العالم مؤلفا من عدد لامتناه من المونادات بلا نوافذ ، أو كجواهر منفصلة ، بمقدورها أن تتبادل التأثير بحكم طبيعتها ، فانه لم يكن بحاجة لفكرة التناغم المسبق لتفسير ظهور تبادل التأثير أو التفاعل ، ورأى عوضا عن ذلك امكان حدوث تفاعل بين الأشياء الجزئية ، يتسم فى الحق بضرورته بحكم عدم كون هذه الأشياء جواهر منفصلة، ولكنها بالأحرى تحويلات للجوهر الواحد أو الامتداد المستمر ، ومن ثم فان بينها ترابطا متبادلا وتبادل تأثير ٠٠ وما رآه مستحيلا ليس حدوث التفاعل بين الأشياء الجزئية (الذى اعتقد لا يبتز أنه مستحيل) ، وانما بالأحرى أن يعمل كل شىء جزئى مستقلا وبمعزل عن باقى الأشياء الجزئية ٠ اذ تستلزم مقدمة اعتبار جميع الأشياء مجرد تحويلات لجوهر مفرد شامل ان لا يكون اى شىء من هذه الأشياء مستقلا عن باقى الاشياء ٠ فاذا تعذر التفسير الكامل لأى ملمح أو فعل للشىء بالرجوع الى سرايقه وامتداعياته فى باقى النسق ، فان بالاستطاعة تفسيره بالقول بأن الشىء جوهر فى ذاته ٠ غير أن هذا سيعنى وجود أكثر من جوهر واحد ٠ وهذا محال منطقيا فى نظر اسبينوزا ٠

وفى هذه النقطة ، يصح الاعتراف بأن موقفه الخاص بمكانة الأشياء الجزئية هو موقف أقرب للتعارض والنظرة الحدسية ، ولربما بدا الإجماع بأن جميع الأشياء الجزئية ليست مستقلة فى الواقع بعضها عن بعض ، ولكنها بالأحرى تمثل تحويلات كثيرة مختلفة للجوهر الواحد غريبا بالتاكيد من منظور « المفهومية الدارجة » Common Sense انه يبدو غريبا فى اتجاهه نفس غرابة دعوى لايبنتز بأن العالم المخلوق برمته مؤلف من مونادات لا يؤثر اى منها فى الآخر على الإطلاق ، وغاية ما هناك هو ما يكاد يشبه التعارض بين مشكلات الحاليتين ، لأن المشكلة هنا ليست كيفية النظر الى حالة التأثير والارتباط المتبادل ، ولكنها بالأحرى كيف ينظر الى مظهر الانفصال والاتصال ٠

ان ما يجعل المشكلة تبدو أصعب فى أغلب الظن هو انكار اسبينوزا أن الجوهر الممتد يقبل الانقسام (الجزء الأول - الفقرة ١٣) ، وأنه مؤلف من اجزاء (الجزء الأول - الفقرة ١٥) ٠ اذ يذكر « أن الجوهر الممتد ليس بالاستطاعة تصويره الا كلا متناه وكواحد لا يقبل القسمة ، (الجزء الأول - الفقرة ١٥) ٠ ان هذا ييسر بالتأكيد تصور كيف ننظر الى الامتداد كمحمول لله - كما أنه ييسر ادراك كيف سينظر الى الأشياء الجزئية الممتدة كتحويلات لجوهر مفرد ، الامتداد أحد محمولاته - غير أن المشكلة

ستظل باقية عن كيفية التعامل والتجربة العادية ، التى يبدو انها تبين
ان « عالم الأشياء الممتدة ليس بعيداً كل البعد عن أن يظهر بمظهر الواحد
الذى لا يقبل القسمة » .

ولقد حاول اسبينوزا النظر الى هذه المسألة على هذا النحو : « اذا
نظرنا لكم كما يتمثل لمخيلتنا ، كما اعتدنا أن نفعل ، وهذه هى أسهل
وسيلة لنا ، سنرى انه متناه ، ويقبل القسمة ويتألف من أجزاء . ولكننا
اذا نظرنا اليه كما يتمثل لذهننا وتصورناه كجوهر ، وهذه مسألة أشق ،
فاننا سنكتشف - كما اثبتنا بطريقة وافية - انه لامتناه ولا يقبل القسمة
وسيدور هذا واضحا بالقدر الكافى للجميع عندما يقيمون فارقا بين الذهن
والخيال . فالإدراك هو فى كل موضع (و) أجزاءها لا يمكن التفرقة
بينها ، الا عندما نتصور المادة بد أن تحورت على أنحاء شتى . وفى هذه
الحالة ، يستطاع تمييز اجزائها ، لامن الناحية الفعلية ، وانما من ناحية
الاحوال التى تتعرض لها » . (الجزء الأول - الفقرة ١٥) .

على أن هذا يلغى التعارض بين نظرتنا المعتادة والنظرة التى
يقترحها اسبينوزا . ان كل ماتسعى اليه نظرتنا هو بيان أننا نفرق بين
الخيال - الذى نتبعه فى تكوين معانينا العادية أو تصوراتنا المستندة الى
مدركاتنا الحسية ، وبين الذهن أو العقل الذى نستعمله فى التحديد المنطقي
لكيف يتعين أن تكون الأشياء بالفعل . ويقول اسبينوزا : ان علينا أن
لاندھش اذا انبعثت من الشئين صورتان مختلفتان . فاذا حدث شئ من
هذا القبيل ، فانه لن يكون أمرا خطيرا بأى حال ، اذا راعينا أن العقل قد
جاءنا بهاتين النتيجتين فى مناسبتين مختلفتين . فالعقل هو الشئ الذى
يجب أن نعتد عليه ، لأنه يعرفنا ما يجب أن تكون عليه الحقيقة تبعاً
للضرورة المنطقية . وبمقدار ما يوحى بصورة مختلفة الخيال (الذى يعتمد
الى حد كبير على الحواس) فلا ينبغى أن تؤخذ هذه الصورة المختلفة
كمصدر موثوق به . ان ماتقوم به الحواس هو تفسير قيامنا بالتفرقة بين
الأشياء على أنحاء شتى على نحو يفيد الحياة ، ولكن لكى تحقق ذلك ،
فانها ليست بحاجة لتزويدنا بصورة دقيقة للأشياء ، مادامت تيسر لنا
تحقيق التفرقة التى ننشدها فحسب . وفى هذه الحالة ، فانها تمثل ظاهريا
ما هو مجرد حالات متنوعة لجوهر مفرد موحد لا ينقسم ، وتبدو كأنها
وحدات مستقلة . اما كيف تعمل بالفعل فليس له أهمية كبرى ، عندما
يتعلق الأمر بمعرفة الطبيعة الأساسية للأشياء ، لان هذه الناحية لن تكتسب
الا عن طريق العقل وحده .

وباختصار فإن اسبينوزا لم يحاول حتى المصالحة بين نظرتنا المعتادة للعالم الممتد ونظرته اليه . والأرجح هو أنه قنع ببيان اختلاف هاتين النظرتين وبالإشارة الى أن نظرتنا المعتادة ليس لها أسانيد قوية بالمقارنة بما لدى نظرتة . وإذا اقتضى الأمر الاختيار بين الخيال والعقل ، فإن ما يتوجب علينا اتباعه عندما تكون المعرفة هي بيت القصيد ليس موضع نزاع اليتة .

وهناك نتيجة منطقية أبعد للمقدمة التي ترى وجود جوهر واحد ، وأن جميع الأشياء الجزئية - تبعاً لذلك - هي مجرد تحويلات لهذا الجوهر الواحد بعد النظر اليه تحت محمول الامتداد ، هي الضرورة المنطقية لكل شيء موجود ولكل حالة موجودة في العالم ، أو أنه كامل التحديد ، أو كما يقول اسبينوزا : «لشيء حادث في العالم، والأصح هو أن جميع الأشياء مشروطة في وجودها وعملها على نحو معين بضرورة الطبيعة الالهية ، (الجزء الأول - الفقرة : ٢٩) . فلا شيء يحدث بمحض الاتفاق ، وهذه نتيجة مستمدة من مبدأ السبب الكافي . ومن هنا فإن كل شيء موجود ، وكل شيء يحدث في عالم الأشياء ، يتعين تفسيره اما بالرجوع الى طبيعته ، أو بالرجوع الى طبيعة الله - يعني لطبيعة الجوهر تحت محمول الامتداد - ولكن إن صح أن وجود الشيء أو طبيعته يمكن أن يفسر بالرجوع الى طبيعته ، فإن هذه الطبيعة ستكون جوهره . غير أنه ليس بالمقدور وجود أكثر من جوهر واحد ، ومن ثم يكون بالإمكان تفسير جميع الأشياء الجزئية وطبائعها بالرجوع الى طبيعة الله . ويجب أن تترتب هذه الأشياء منطقياً ، وبالضرورة على طبيعة الله (أو طبيعة الجوهر) بعد النظر اليه تحت محمول الامتداد . فلو قصر تفسير شيء ما عن الضرورة المنطقية ، فإن عنصراً من اللا حتمية سيكون قد تسلل ، وربما يكون الأمر على هذا الوجه - الذي قد يتعارض ومبدأ السبب الكافي .

وعندما يتناول اسبينوزا هذه المسألة من الاتجاه المقابل ، فإنه يعتقد أن الجوهر الأوحد أو الله موجود بالضرورة ، وأنه قد اتصف بما لديه من محمولات بحكم ضرورته ، وليس بحكم حادثته ، وأن الحالات المرتبطة بأي محمول معطى ستتبعه بالضرورة (وليس كشيء حادث) ، وأن التحويلات الجزئية أو الصور الجزئية التي تفترضها هذه الحالات خاضعة خضوعاً ضرورياً وليس حادثاً لطبائعها . فإذا سلمنا بأن هذا هكذا ، وأن الأشياء الجزئية لا تزيد كثيراً أو قليلاً عن كونها هذه التحويلات فإن مايتبع ذلك هو أن وجود هذه الأشياء الجزئية ومايتعلق بها جميعاً ،

خاضع لضرورة قاطعة • وإذا أنت سلمت بمقدمات اسبينوزا ، سترى ان هذه النتائج لامفر منها •

ويواصل اسبينوزا كلامه على نحو يذكرنا بلاينتز فيقول ان الله قد جاء بالاشياء للوجود فى اسمى كمال (الجزء الاول - الفقرة ٣٣) • وبمعنى ما ، فانه يتفق هو لاينتز على الاعتراف بان هذا العالم هو افضل العوالم الممكنة ، ولكنه يختلف عنه فى الطريق الذى اهتدى به الى هذه النتيجة • اذ يرى ان هذا العالم هو افضل العوالم الممكنة لانه العالم الأروحد الممكن منطقيا ، وان اتصافه باسمى كمال انما جاء من « تبعيته بالضرورة لأسمى طبيعة » فتمشيا مع ما ذكره لاينتز هناك جملة عوالم ممكنة منطقيا كان بوسع الله خلق أى واحد منها اذا تحدثنا منطقيا ، وأن الله قد اختار خلق هذا العالم لأن خيريته دفعته لاختيار أفضل الممكن • أما اسبينوزا فانه يرفض هذا الرأى جملة وتفصيلا • اذ يعتقد ان أى خلل يعترى ما هو ضرورى منطقيا لهذا العالم سيكون معناه انتهاك مبدا السبب الكافى • فليس عند الله اختيار ، لأن وجود هذا العالم وطبيعته قد تحددتا بطريقة صارمة تبعا لقوانين الطبيعة •

ولكن كيف يستطيع تمييز أى شىء جزئى عن باقى الأجزاء ؟ وتمشيا مع مايقوله اسبينوزا : ان هذا يتحقق لا تبعا لأشكالها أو هبئتها ، وانما ايضا بالنسبة « للحركة والسكون » • فهذه هى الحالات التى تخص الاشياء الممتدة • ويقول اسبينوزا : « يمكن التفرقة بين الأجسام بعضها وبعض من ناحية الحركة والسكون والسرعة والتمهل ، وليس من ناحية الجوهر » (الجزء الثانى - الفقرة - ١٢) ، ودرجة الحركة والسكون (أو مقدار الطاقة) التى تميز أى جسم مفرد من دالات تفاعله هو والأجسام الأخرى • غير ان أبسط الأجسام وحدها هى التى يستطيع تمييزها اعتمادا على طاقتها النسبية وحدها • أما الاجسام الاشد تعقدا أو الاكثر تركيبا ، فيمكن تمييزها لا من حيث الطاقات النسبية لمكوناتها وحسب ، وانما أيضا بالرجوع الى علاقة مكوناتها بعضها ببعض • ويعرض اسبينوزا التعريف الآتى للجسم المركب أو « الفرد » :

« عندما تتمكن الحركة المتبادلة (لأى أجسام بسيطة) من أحداث علاقات ثابتة داخلها ، فاننا نصف مثل هذه الأجسام بانها فى حالة وحدة ، وأنها مجمعة تؤلف جسما واحدا أو فردا واحدا يمكن التمييز بينه وبين الأجسام الأخرى أو الافراد الآخرين استنادا الى هذه الوحدة : » (الجزء الثانى - الفقرة - ١٢) •

وقد تتجمع اجسام مركبة تركيبا بسيطا نسبيا (او افراد) لكي تكون اجساما او افرادا اكثر تركيبا . ورغم اعتقاد اسبينوزا ان الجسم الانساني مثلا شديد التركيب ، الا انه يرى انه ليس نهاية المطاف فى عملية التركيب . ومن ثم فانه يشير الى انه بالاستطاعة النظر الى العالم برمته كفرد واحد ، اجزاؤه ، يعنى اجسامه ، تتنوع على أنحاء شتى دون ان يطرأ اى تغير على الفرد (الجزء الثانى - الفقرة : ١٢) .

وهكذا يربط اسبينوزا نظريته الى تكون الافراد مع تركيب اجسامهم من اجسام ابسط بنظريته العامة الى عالم الامتداد « كشيء واحد لايتجزأ » . وقد ينزع بعض الناس أو يضطرون لأغراض التحليل الى النظر الى اشياء مثل الاجسام والخلايا والصخور والجسيمات الميكروسكوبية كوحدات فردية تتألف فى نهاية المطاف من مكونات بسيطة . ولكن فى الواقع ان هذه المكونات البسيطة ليست جواهر منفصلة او مستقلة او مشتتة ، كما قيل عن موندات لاينتز . والأرجح (وهنا يكون اسبينوزا على نحو ما قد اقتررب من النتائج التى اهتمدى اليها أخيرا علماء الفيزياء المحدثون) ان هذه المكونات البسيطة لها طابع مراكز الطاقة الدائمة التأثير كل منها فى الأخرى ، والتى تؤلف نسقا مقردا يحيط بعالم الامتداد بأسره ، ولا يزيد هذا النسق فى جملة أو ينقص ، ولكنه بالأحرى يؤلف وحدة مفردة ثابتة . وعلى هذا الوجه فانه يتصف بالوحدة ، ولا يقبل القسمة ، بمعنى انه فى نطاقه لاجود لأجزاء لا ترتبط بعضها ببعض . وتعتبر أية قسمة لها الى اجزاء متمايزة عملا تعسفيا ، ومجرد اجراء درجنا عليه ، ولكنه لا يؤثر فى حقيقة اتصاف النسق فى شموله باتصاله . وفى نطاق هذا الاتصال ، هناك تجمعات لمراكز الطاقة التى ندعوها بالاجسام الجزئية ونذكرها كذلك . ولكن علينا ان لا نتعرض للتضليل من مظاهر الاتصال فننكر وجود « الاتصال » . والآن فانى اتساءل : هل تعد نظرة اسبينوزا الى العالم بعيدة حقا عن الاحتمال ؟ على أية حال ، انها ربما لاتبدو كذلك فى نظر العالم النظرى للفيزياء .

العقل والجسم

يقول اسبينوزا فى تمهيد الجزء الثانى من كتاب الأخلاق : « ان أغلب الكتاب عندما تحدثوا عن المشاعر والسلوكيات الانسانية تناولوا - على ما يبدو - مسائل خارج الطبيعة ، ولم يبحثوا الظواهر الطبيعية التى تتبع القوانين العامة للطبيعة » . ويصح القول نفسه عن أغلب الكتاب الذين تحدثوا عن الطبيعة البشرية . غير أن اسبينوزا يرفض أى نظرة من هذا

القبيل الى نفوسنا ، اى النظرة التى ترانا كأننا منهدرون من اصل خارق للطبيعة كليا او جزئيا ، تماما مثلما يرفض اى اتجاه لتصور الله على انه كائن متمايز راديكاليا ، وبمعزل عن الطبيعة فى جملتها . ويعتقد ان هناك منهجا واحدا هو لفهم طبيعة جميع الأشياء مهما كنت طبيعتها ، يعنى اعتمادا على القوانين والقواعد الكلية للطبيعة ، وبعبارة أخرى ، فإنه لا يتعين تصور الانسان باتباع منهج آخر غير المنهج المطبق على باقى الطبيعة ، فنحن جزء من الطبيعة ، ولاشئ غير ذلك .

وهكذا يكون اسبينوزا قد التزم بالنظرة « الطبيعية » Naturalistic للانسان بوصفها معارضة للنظرة الخارقة للطبيعة ، على انه لا يجب الخلط بين « طبيعانيته » وبين « المذهب المادى » ، أو النظرة التى ترى ان كل شئ موجود يمكن ان يوصف بالرجوع الى الكيفيات الفزيائية ، كالامتداد والحركة ، فالطبيعة كما يتصورها تحتمل على اشياء أكثر من الأشياء الممتدة المتحركة والتى يتألف منها « العالم » ، كما تحدثت عنه من قبل . فهناك هوية بين عالم المتحركات والطبيعة اذا نظر للطبيعة تبعا لأحد محمولاتها ، يعنى محمول الامتداد ، ولكن للطبيعة محمولا آخر ، يعنى الفكر . وهذا المحمول لا يمكن ان يرد الى محمول الامتداد ، حتى اذا لم يكن جوهر قادرا على الوجود مستقلا عن الطبيعة اذا نظر اليه تحت محمول الامتداد . وكما لوحظ من قبل ، فإن اسبينوزا يعتقد « ان الجوهر المفكر والجوهر الممتد شئ واحد ، يدرك طورا من خلال أحد المحمولات ويدرك طورا آخر من خلال محمول آخر » . (الجزء الثانى - للفقرة السابقة) وهكذا فمن الضرورى ان يشار الى الفكر ، كما يشار الى الامتداد فى اى وصف كامل للطبيعة بوجه عام ، وللانسان بخاصة .

لذا سلطنا بان الفكر أو الأفكار والامتداد أو الأشياء هى بكل بساطة « نفس الجوهر الواحد فى حالة ادراكه من محمول ما تارة ، وادراكه من محمول آخر تارة أخرى » سنرى ان ما يتبع ذلك فى نظر اسبينوزا : « ان ترتيب الأفكار وارتباطها يتمثل وترتيب الأشياء وارتباطها » (الجزء الثانى - الفقرة : ٧) هذا يعنى ان كل شئ أو تحويل للامتداد تتداعى معه احدى الأفكار أو احدى الأفكار المحورة وهلم جرا ، ولكن هذا لا يعنى ان هناك ترتيبين مختلفين ، أحدهما يخص وقتع الأفكار والآخر للأشياء الفزيائية ، وان بينها تناظرا . وعلى عكس ذلك ، وتمشيا مع ما يذكره اسبينوزا ، فإن ما يتبع القول بان الفكر والامتداد لا يزيدان عن كونهما محمولين مختلفين لنفس الجوهر الواحد

هو أن « حالة » الامتداد وفكرة هذه الحالة هما الشيء الواحد نفسه ، بالرغم من التعبير عنهما على نوعين (الجزء الثاني - الفقرة : ٧) . وفى حالة كثير من الأشياء ، فإن الأفكار المتداعية لاتدرك ادراكا واعيا لا عن طريق الأشياء ذاتها أو عن طريقنا ، يعنى أنها ليست واعية بذاتها . ولكن اسبينوزا يعتقد أن جميع هذه الأفكار يجب أن تكون كاملة فى الله أو الجوهر إذا نظر اليه تحت محمول الفكر ، مثلما تعد جميع هذه الأشياء كاملة فى الله إذا نظر اليه تحت محمول الامتداد . وقد يكون لله أو الجوهر محاولات أخرى . غير أن هذين المحمولين هما وحدهما المعروفان لنا . وهذا يعنى أن كل شيء لدينا تجربة له إما أن يكون تعوييرا للامتداد (ويتمثل فى شكل جسم أو شيء أو موضوع) أو تحويرا للفكر (كالفكرة) التى لايمكن أن تكون سوى فكرة جسم ما أو شيء ، أو موضوع ما .

لم يكن الاعتقاد بوحدة الجسم الانسانى المؤلف من جسم وعقل أقل شيوعا فى أيام اسبينوزا مما هو عليه الآن . واسبينوزا مستعد للتسليم بذلك شريطة أن تفهم طبائع الجسم والعقل وحدثيهما فهما صديحا ، لن يتحقق الا اذا فسرت هذه الوحدة بالرجوع الى التحليل العام السابق . ومن ثم فلنبحث فى البداية الجسم ثم العقل ثم طبيعة هذه الوحدة .

وفىما يتعلق بالجسم ، فإن اسبينوزا لم ير داعيا لاثبات وجود جسم أى أحد . فما دمت موجودا ، فلأبد أن يكون جسمى موجودا أيضا . فإذا كان تفكيرى هو الذى سيثبت اننى موجود ، فانه سيثبت أيضا أن جسمى موجود . وهذه نتيجة للقضية التى ترى أنه لن يحدث تحوير للفكر اذا لم يكن هناك تحوير للامتداد ، لأن الشيتين هما مجرد شيء واحد ، ينظر اليه تحت محمولين مختلفين . فوجودى ذاته ليس ضروريا ، كما بين اسبينوزا فى البيهية الأولى من الجزء الثانى ونصها : « أن ماهية الانسان لاتستلزم ضرورة الوجود ، يعنى أنه فى نظام الطبيعة بالاستطاعة التجاوز عن وجود هذا الانسان أو ذاك » ولكن اذا كنت موجودا بالفعل ، فإن وجود جسمى وأيضا وجود تفكيرى سيكون أمرا ثابتا طبقا للقضية التى ترى أن الفكر أو الأشياء المفكرة ليسا جواهر فى ذاتهما ، ولكنهما بالأحرى محمولان (أو تصويران لمحمول - جوهر مفرد ، محموله الآخر هو الامتداد . وهذه النتيجة قد

ترتبت بدورها على القضية التي مؤداها أن هناك جوهرًا واحدًا لاغير ،
وما الفكر والامتداد الا محمولين لنفس الجوهر الواحد .

ويعتقد اسبينوزا بحق اننا اذا سلمنا بوجود جسمى ، فانه لن
يصعب تفسير ذلك ، مثلما يستطيع تفسير طبيعة الاجسام او الاشياء
المتدة بوجه عام . ويذكر الملاحظات الآتية ضمن السلّمات التي جاءت
فى الجزء الثالث .

يتألف الجسم الانسانى من عدد من الاعضاء المفردة التى تختلف
فى طبيعتها وكل عضو بالغ التعقيد فى ذاته . (١)

يتأثر بالاجسام الخارجية اعضاء الجسم الانسانى ، والجسم فى
جملته على أنحاء مختلفة (٣) .

يحتاج الجسم الانسانى للحفاظ عليه الى طائفة من الاجسام الأخرى
التي تجدد حيويته بلا انقطاع ، كما يمكن القول (٤) .

بمقدور الجسم الانسانى تحريك الاجسام الخارجية وترتيبها على
أنحاء شتى (٦) .

وبالاستطاعة اضافة هذه النقاط من القضية السادسة (الجزء
الثالث : « اذا نظر الى كل شىء فى ذاته سنرى أنه يسعى للاستمرار فى
البقاء » ، وبعبارة أخرى ، فان جميع الاشياء الجزئية - بما فى ذلك
الاجسام الانسانية - لها باعث ما يدفعها الى الحفاظ على بقائها . غير أن
الجسم الانسانى ، شأنه شأن الاشياء الجزئية الأخرى قابل للانحلال
والفناء نظرا لاعتماده على اشياء أخرى . فهو قادر على الاستمرار فى
البقاء مادام بوسعه الحفاظ على النظام القائم بين اجزائه . ويفنى اذا
اختلف هذا النظام بقدر ما . ان جميع هذه الدعاوى من الحجج التى
لايختلف بشأنها اثنان . ويعتقد اسبينوزا بعد ذلك أنه كلما ازداد تعقد نوع
معين من الجسم ، ستزداد قدرة اشياء بالذات من هذا النوع على تحقيق
فرديتها . وستزداد أيضا انواع الوسائل القادرة على تأثرها بالاشياء
الأخرى . ويرى أن تركيب الجسم الانسانى ربما فاق فى تركيبه أى نوع
آخر من الاجسام الموجودة ، ولعل البشر ليسوا اضخم الموجودات . غير أن
هذه الدعاوى بالاستطاعة تؤكدتها بالاستناد الى عظيمة تركيب اعضاء
جسمنا ، والمنح بوجه خاص . ويعتقد أنه بناء على هذه المبررات غدا البشر
أكثر أنواع الاشياء استعدادا للتميز والتفرد . فبمقدورهم الحصول على
قدر أعظم من المعرفة يفوق باقى الأنواع . على أن شدة تركيب أجسامنا

والذى اعتبرناه ميزة ، قد يعتبر عيبا فى مقام آخر ، لأنه يبنى اننا اكثر تعرضا للخطر من باقى الأنواع . فكلما اشتد تركيب الكائن العضوى ، ازدادت الوسائل القادرة على اخلال الوظائف التى يقوم بها .

فاذا كان هذا هو الطابع الاساسى للجسم الانسانى ، فما هى طبيعة العقل الانسانى ؟ . يرى اسبينوزا ان من بين المسائل البينة فى ذاتها - مثلما رأى ديكارت قبل ذلك - « اننا نفكر » . « فالانسان يفكر » كما جاء فى البديهية الثانية من الجزء الثانى ، ولكن ما الذى يترتب على ذلك؟ ان ما يترتب فى نظر اسبينوزا ليس وجود جوهر مفكر ماهيته الوحيدة الشاملة هى أنه يفكر . ان ما أدركه عندما لاحظ انى افكر هو ماسماه : « حالات تفكير معينة ، يعنى افكارا معينة ، ولكنى لا لاحظ بالاضافة الى ذلك شيئا مفكرا متمايزا عن جسمى يقوم بالتفكير . ويرى ان هذه المسألة واضحة مما دفعه الى القول بانه من البديهيات « اننا لانشعر وندرك أشياء جزئية باستثناء الأجسام وحالات الفكر » (الجزء الثانى - البديهية الخامسة) ويردف قائلا أنه لا وجود لأى شىء يضمن القول بأنه الى جانب الأجسام وحالات الفكر أو الافكار هناك شىء ثالث لديه التصورات أو الافكار ، وأن هذا الشىء مندمج أو متناغم تناغما مسبقا هو و « العقل » . ولكن اذا سلمنا أن اكل ماهو موجود فى الطبيعة تحويرات للاعتدادات أو أجسام وتحويرات التصورات أو الافكار . فى هذه الحالة سيتحتم تحوير فهمنا للعقل بالتبعية .

وبوجه خاص ، ان هذا يعنى استبعاد تصور العقل كجوهر قائم فى ذاته ، وتفسيره على أنه تحوير لتصوير ما أو فكرة ما . ومامن شك فى انها فكرة معقدة للغاية ، ولكنها رغم ذلك فانها قد جاءت كبديل للاعتقاد بوجود شىء مالمديه افكاره ، وبوسعنا أن لانتوقف عن القول بأن الانسان يفكر وأنه موجود فى العالم وأن للانسان جسما وله افكار . . . شريطة أن لايفهم من ذلك ، أو يظن ، أن هذه الأقوال تعنى الزعم بأن الكائن البشرى شىء يتسامى عن الجسم والفكر ويتفوق عليهما . فاذا ترخيينا الدقة وجب علينا القول بأن الانسان فى الحق عبارة عن تحوير ما للجوهر الأوحد . ولما كان الجوهر الأوحد له محمولان هما الفكر والامتداد . كذلك الحال فى الانسان . فهو شىء واحد له محمولان : الفكر والامتداد . أى الفكر والجسم . ولايزيد الحدان عن كونهما جانبين مختلفين لنفس الشىء الواحد . والحق أنه بالاستطاعة ذكر الشىء نفسه عن جميع الموجودات . ويتمثل اسبينوزا ولاينتز فى رفض دعوى ديكارت بأن جميع الأشياء

— ماعدا الانسان — يمكن أن توصف بأنها امتداد وحسب . فجميع الموجودات بوصفها تحويلا لجزء واحد . يمكن أن تبحث تحت محمولي الامتداد والفكر . ويقول اسبينوزا :

« ولقد كانت القضيتان اللتان طرحناهما عامتين كلية ، ولا يقتصر تطبيقهما على البشر فحسب ، لأنهما تنطبقان أيضا على باقى الأشياء المفردة ، لأن جميع الأشياء — وأن بدرجات متفاوتة — مفعمة بالحياة . فلكل شىء هناك بالضرورة فكرة تقابله ، على نفس حالة وجود فكرة للجسم الانسانى ، (الجزء الثانى — الفقرة ١٢) .

ربما بدا هذه الكلام منطقيا ، وأن بدا غريبا نوعا أيضا . وسوف نتحدث عنه بإفاضة أكثر فيما بعد لزيادته وضوحا .

فأولا — هناك ما هو أكثر مما يستاهل أن يقال عن طبيعتنا . إذ لم ينساق اسبينوزا الى القول بحكم موقفه بأن ما أسميه عقلى يتألف من جميع مالمدى من أفكار ، لأن الكثير مما عندى من أفكار ينتمى الى أفكار عن أشياء أخرى لا يصح القول عنها على أى نحو بأنها جزء منى . فكل فكرة تخص موضوعا أو شيئا ، أو تعد فكرة لموضوع ما . والموضوع الذى يعد عقلى فكرته ليس شيئا آخر غير جسمى . وعلى حد قول اسبينوزا : « موضوع الفكرة التى تمثل العقل هو الجسم . وبعبارة أخرى ، حالة معينة للامتداد الموجود بالفعل ، ولاشئ آخر » . (الجزء الثانى — الفقرة : ١٣) . فعقلى لاشئ فى ذاته بمعزل عن جسمى . أنه ببساطة فكرة جسمى باعتبارها مقابلة لأفكار أجسام أخرى أو أشياء أخرى . وهى ليست شيئا موجودا خارج جسمى تلتحم به ، أنها ليست متمايضة عنه أو قادرة على الوجود مستقلة عنه ، كما تصور ديكارت العقل . ويقول اسبينوزا : « أن فكرة الجسم (والجسم ، يعنى العقل والجسم تمثلان الفرد الواحد نفسه بعد تصوره طورا تحت محمول الفكر وتصوره طورا آخر تحت محمول الامتداد » (الجزء الثانى — فقرة : ٢٣) . ولايعنى القول بأن بمقدورى أن أكون فكرة عن عقلى وجوب وجود شىء ما أنه صنع هذه الفكرة . وهكذا يردف اسبينوزا ويقول :

« عندما نقول « فكرة العقل » ، أو العقل فحسب ، فإننا نقصد نفس الشىء وإذا راعينا الدقة سنرى أن فكرة الفكرة لا تزيد عن كونها الخاصية المميزة للفكرة باعتبارها قد تصورت كحالة للفكر دون رجوع للموضوع » (الجزء الثانى — الفقرة : ٢١) .

ولم يتناقض اسبينوزا هو ونفسه عندما يقول فيما بعد فى الجزء الثالث ان العقل ليس فى مقدوره أن يدفع العقل للتفكير ، أو ليس باستطاعة العقل أن يدفع الجسم للحركة أو السكون (الجزء الثانى - فقرة ٣) . لأن مايراه هنا بكل بساطة هو أنه لما كان الاثنان شيئا واحدا فما معنى أن يقال ان احدهما يدفع الطرف الآخر للفعل هذا أو ذاك ؟ ان هذا قد يصح عندما يكون الكلام خاصا بشيئين متمايزين ، كالقول مثلا بان جسما يدفع جسما آخر للحركة فى اتجاه ما . ولكن لما كان العقل والجسم ليسا كيانهين متفردين متمايزين ، لذا فلا معنى لأن يقال انهما يتبادلان التأثير .

لا بد أن يكون قد اتضح الآن كيف تناول اسبينوزا مشكلة التفاعل بين العقل والجسم التى بدت باللغة الصعوبة فى نظر ديكارت ولايبنتز . انه لم يحل المشكلة ، ولكنه بالأحرى حلها ، بأن ذكر أنها ستتلاشى نهائيا اذا اعتبرنا الجسم والعقل شيئا واحدا . ولن تنبثق المشكلة الا اذا اخطانا ونظرنا للعقل والجسم كشيئين مختلفين . ولربما قلنا أن هناك « وحدة للعقل والجسم » (ولقد فعل اسبينوزا ذلك) ، ولكن هذه الوحدة ليست وحدة بين جوهرين متمايزين . انها بالأحرى اتحاد : اتحاد محمولين منفصلين لجوهر فرد .

والآن ، وكما أن الجسم بالغ التركيب ، فإن فكرته ، يعنى العقل الانسانى ، شديدة التركيب أيضا . أو كما يقول اسبينوزا : « أن الفكرة التى تمثل الكيان الفعلى للعقل الانسانى ليست بسيطة ، ولكنها مركبة من عدد كبير من الأفكار (الجزء الثانى - الفقرة : ١٥) . ان هذا القول قد يساعد على زيادة معقولية ما يذكره اسبينوزا عن العقل كفكرة للجسم . وتزداد هذه المعقولية عندما يتحدث عن العقل الانسانى ويصفه بالفكرة ذاتها الخاصة بالجسم الانسانى ، أو معرفة الجسم الانسانى ، (الجزء الثانى - الفقرة : ١٩ البرهان) . وبلاستطاعة طرح هذه المسألة على هذا النحو عندما نتحدث عن عقولنا ، فإن بوسعنا أن لانعنى شيئا آخر غير أنفسنا ، باعتبار أن لدينا معرفة بانفسنا . وما لدينا معرفة به عندما تتوافر لنا معرفة أنفسنا هو « أجسامنا » . ولايقصد بأجسامنا الملامح الفزيائية التى يمكن ادراكها من أجسامنا ، ولكن الأهم هو القدرات المتنوعة التى لدينا بفضل ما لدينا من تكوين جسمانى . ولايعتبر اعتراضا على هذه النظرة قولنا اننا نعرف اننا قادرون على فعل الكثير من الأشياء التى

لن نستطيع النزوع لتفسيرها باتباع نظرياتنا الفسيولوجية الحديثة . ولن يدل على جهلنا النظرى أن يوجد بالضرورة تفسير لافلسفى مبالفعال الذى تعجز نظرياتنا الفلسفية عن تفسيرها ، وليس من شك أنه قد بدأ من الغريب أن يقوم اسبينوزا بعد أن سلم بجهلنا الفلسفى النسبى بالتحدث عن العقل عن « طريق معرفة الجسم الانسانى » ولكن ثمة مبررا مشروعا للغاية يبيع لنا الاعتراف بما بمقدورنا أن نفعل ، حتى اذا تعذر علينا تفسير ما يعنيه القول « باننا قادرون على الفعل » على وجه الدقة . واذا سلمنا بعدم وجود مبرر لتصور العقل كشيء آخر غير فكرة الجسم ، فانه لن يتناقض والعقل الاسترسال فى القول بأن الشيء الذى جرى وصفه عندما وصفنا ما نحن قادرون على فعله كان هو الجسم ، ولاشئ آخر .

وطبقا لهذه النظرة ، فان الأفكار التى نحصل عليها فى مختلف الأوقات لن تزيد عن كونها انعكاسات ذاتية للتغيرات التى تطرأ على حالاتنا الجسمانية . فاذا تغيرت حالتى الجسمانية على نحو ما ، واذا لم يكن جسمى شيئا أكثر من فكرة مركبة لهذا الشيء المركب (يعنى جسمى) فان مايتوقع لن يتجاوز انعكاس هذا التغير فى الحالة الجسمانية فى هذه الفكرة المركبة ، يعنى عقلى . وهذا بالضبط ما يحدث فى عمليات الادراك ، كما يقول اسبينوزا . فهناك أشياء غير جسمى تصطدم به على انحاء مختلفة ، وتطرأ تحويرات لأفكارى تبعا لذلك . ومن ثم فـانـه يقول : « العقل الانسانى قادر على ادراك العديد من الأشياء ، ويتناسب ذلك طرديا وقدره الجسم على تلقى العديد من الانطباعات (الجزء الثانى الفقرة : ١٤) . وكلما ازداد تركيب الجسم ازدادت سبل تأثره وازداد تنوع المدركات بالتبعية » . وفى نظره ان هذه الحالة تمثل ناحية واحدة على اقل تقدير يختلف فيها العقل الانسانى عن الأشياء الأخرى . . . ويتفوق فيها عليها . اذ يلاحظ اسبينوزا :

« عندما يتوافر لجسم ما لياقة أكبر من الأجسام الأخرى تساعده على القيام بأفعال أوفر ، وعلى تلقى العديد من الانطباعات فى الوقت نفسه فانه ستتوافر للعقل أيضا أكثر من العقول الأخرى القدرة على تكوين العديد من المدركات الآتية . . . » (الجزء الثانى - الفقرة : ١٣) .

يساعد هذا الايضاح أيضا على زيادة فهم القول بأنه فى حالة أى شىء موجود (وليس انفسنا فقط) هناك فكرة لهذا الشيء تتطابق معه ، مثل تطابق الفكرة (يعنى العقل الانسانى) هى والجسم الانسانى ،

بالرغم من الاختلاف البين بين البشر والأشياء الأخرى إذا راعينا القضية الأخرى القائلة : « أن العقل الإنسانى لا يعرف الجسم » إلا عن طريق أفكار التحويرات التى يتأثر بها الجسم » (الجزء الثانى - الفقرة ١٩) . ان يصح الشئ نفسه عن الأشياء الأخرى أيضا . وهذا يفسر الاختلاف الكبير بين البشر ودرائتهم الملحوظة بأنفسهم والحيوانات ووعياها الأشد قصورا ، والأشياء غير العضوية التى لا يصح نسبة الوعى لها على الإطلاق . فإذا صح وجود تناسب طردى بين « معرفة الشئ بنفسه » ، ومقدار تأثره بالأشياء الأخرى ، وإذا كان الوعى الذاتى يفترض مسبقا وجود قدرة فائقة من هذا النوع ، فى هذه الحالة ، فإنه يتوقع عدم اتصاف الأشياء البسيطة نسبيا (كالأشياء اللاعضوية) بالقدرة على الوعى الذاتى ، وان لا يصادف الوعى الذاتى المتميز الا عند الانسان ، الذى يعتبره اسبينوزا أشد تركيبا من مثل هذه الأشياء أو الحيوانات فحسب . فإذا اتضح ان هذا التفسير فيه الكفاية للمكانة المتفردة نسبيا للوعى الذاتى الذى يتمتع به الانسان ، فلربما تساءلنا عن كيفية تفسير هذا الوعى الذاتى بغير التجاء الى الرجوع الى قوة خارجية ، من نوع يرفضه اسبينوزا . وعلى هذا النحو ، تمكن من تفسير المكانة الفريدة للانسان فى هذا المقام بغير اضطراب الى التنازل عما زعمه عن ضرورة تحوير محمولى الفكر والامتداد حتى ينطبقا على الموجودات أو الزعم بأن العقل الإنسانى هو مجرد فكرة للجسم الإنسانى .

على أن اسبينوزا لم يقتصر فى تفرقه بين الانسان وباقي الأشياء على رد الاختلاف الى مالمدى الانسان من قدرات أعظم للأدراك ، ان قال : « ان عقلنا فعال فى حالات معينة وسالب فى حالات أخرى » (الجزء الثالث - الفقرة الأولى) . انه سالب الى حد أن أفكارنا المميزة تتوالى الواحدة منها عقب الأخرى من تأثير فاعلية منبه خارجى فحسب ، أو تبعا لنظام الطبيعة . وعقلنا فعال من ناحية أخرى ، كما يبين من تعاقب أفكارنا المميزة للمنطق واتباعها لقوانينه . وبمقدور العقل أن يكون فعالا على هذا النحو عندما يكون هناك توازن عضوى نسبى فحسب . وحتى فى حالة التوازن العضوى ، فان أغلبنا (وربما نحن جميعا فى معظم الوقت) يتشابه هو والحيوانات بوجه عام فى عدم التفكير بالفعل على الإطلاق . غير أن الشئ المهم هو أنه فى مثل هذه الحالة ، يكون العقل الإنسانى قادرا على الاستدلال المنطقى ، على أقل تقدير ، وتترتب أفكاره الجزئية فى تسلسل منطقى ، وليس مجرد تسلسل طبيعى فحسب . ولئى مثل هذه

الحالة يكون باستطاعتنا شيء من القدرة على تقرير المصير على نحو فريد .

وليس من شك أن هذه القدرة على تقرير المصير تكون بمعنى محدد للغاية : أن كل ما تدل عليه هو قدر من التحرر من تأثير المنبهات الخارجية . أنها لا تعنى أنه فى مثل هذه الحالات ، سينظر الى الفكر على أنه مستقل عن حالاتنا الجسمانية . وعلى عكس ذلك ، إذ يعتقد اسبينوزا أنه حتى فى حالات من هذا القبيل ، فإن أفكارنا ستكون انعكاسات ذاتية لحالاتنا الجسمانية . وستكون بوجه خاص - وكما يميل فلاسفتنا هذه الأيام الى القول - انعكاسات لحالات أمخاخنا . غير أن مثل هذا الاساس الفسيولوجى حتى للتفكير المنطقى ، لن يضعف من صحة وصفه بالمنطقى الى جانب خضوعه للمنبهات الخارجية .

وبقدر نجاح العقل فى الاتصاف بالفاعلية على هذا النحو ، تكون قدرته على تحقيق النوع الأوحد من الحرية التى يراها اسبينوزا ممكنة لنا . أن هذه الحرية هى حرية الارتباط الوثيق بالمنبهات الخارجية والحوافز الطبيعية التى تعمل على الحفاظ على وجودنا الجسمانى . غير أن هذه الحرية ليست مرادفة لل تلقائية الكاملة ، أو تلاشى الخضوع لقوانين من أى نوع . ففى نظر اسبينوزا ، الحرية من هذا القبيل محض خرافة . فإله ذاته ليس حرا بهذا المعنى . أن أفكارنا تترتب اما بتأثير المنبهات الخارجية والقوانين السيكلوجية أو بفعل القوانين المنطقية . وعندما تترتب هذه الأفكار تبعاً لقوانين المنطق فإنها تساعدنا على الاقتراب من نوع الحرية التى يتمتع بها إله ذاته . أننا لن نصبح عللاً لوجودنا . ولكن وكما يقال فى حالة الله : أنه حر لأنه يخضع لقوانين طبيعته العقلانية فحسب . نعم أننا سنصبح أحراراً بمقدار انتظام أفكارنا فى نسق وفقاً للقوانين نفسها . وهذا نوع من الحرية ، لأن هذه القوانين ليست من القوانين التى تنسب لطبيعة وجود غريب عن أنفسنا . فكما يعتقد اسبينوزا أن أجسامنا عبارة عن تحويلات جزئية للجوهر الأوحد ، إذا نظر اليه تحت محمول الامتداد . كذلك فإنه يعتقد - وهى نتيجة منطقية إذا راعينا مقدماته - أن عقولنا ليس بمقدورها أن تتخذ صورة أخرى غير تحويلات نفس الجوهر الفرد بعد النظر اليه تحت محمول الفكر .

أخيراً فإثنى أطرح سؤالين : أولاً - لربما كان امكان تطبيق ما جاء به اسبينوزا من تعاريف وبديهيات ومسلمات مبدئية عن العالم الفعلى

أكثر إشكالا مما اعتقد . ولكن وحتى إذا نزعنا للتشكك في إمكان تطبيقها على العالم الفعلي ، فهل هناك أساس نرتكز إليه للاختلاف معها ؟ وثانياً - لو فعلنا ذلك ، فهل هذا سيعني رفض النقاط الجزئية المختلفة التي قدمها ؟ وإذا اتضح أننا نشعر باستهواء نحو بعضها بالرغم من رفضنا للمبادئ الأساسية التي استند إليها في حاجاته لهذه النقاط ، فهل يستطيع انقاذها والدفاع عنها اعتمادا على حجج مختلفة مستمدة من افتراضات ومبادئ مختلفة .

الفصل الرابع

لوك

عاصر « جون لوك » (*) لايبنتز واسبينوزا ، وفى الواقع لقد ولد لوك سنة ١٦٣٢ ، قبل مولد اسبينوزا بسنتين وبعد مولد لايبنتز بأربع عشرة سنة . ونشر أهم مؤلفاته

Essay Concerning Human Understanding

١٦٨٩ بعد نشر كتاب الأخلاق لاسبينوزا باثنى عشرة سنة ، ولكن قبل نشر كتاب « المونادولوجى » للايبنتز بسنوات قليلة . ولم يكن لايبنتز على غير علم - بأية حال - بأراء لوك وحجته . فلقد كتب فيما بعد أطول مؤلفاته رداً مباشراً على ما جاء فى كتاب « المقال » ، تضمن اعتراضات على الكثير مما قاله لوك . ومن المؤكد أن لايبنتز لم يعتقد أن حجج لوك أسسها من حججه . ونحن نحسن صنعاً إذا حكمنا بعدم كفاية الآراء التى عرضها لوك لتقويض دعائم برنامج فلسفى من صنع فيلسوف بارع ومقدر مثل لايبنتز (أو غيره من العقلانيين) . إذ يختلف اتجاه لوك الى المشكلات الفلسفية (وايضا الاتجاهان الماثلان لبركلى وهيوم اللذان جاءا بعد اتجاهه) عن اتجاه هؤلاء العقلانيين . غير أن مسألة ايهما الأفضل من المسائل التى تصعب الاجابة عليها ببساطة اعتمسدا على أى النظرتين سبقت الأخرى (فعلياً أن لاننسى أى النظرتين ظهرت فى الجزر البريطانية وايهما ظهرت فى القارة الأوروبية) .

(*) الاحالات هنا الى أرقام الكتب والاقسام من كتاب

An Essay — John Locke

وقد أشرف على اعداد هذا الكتاب Concerning Human Understanding

A.D. Woolzley (نشر كليفلند ونيويورك ١٩٦٤) .

ومما يشير بعض الاهتمام أيضا أن يلاحظ أنه من بين الفلاسفة الثلاثة تميز لايبنتز وأسبينوزا بلا منازع بالمعيتهما وأصالتهما . ويرجع ذلك - فى الحق - الى شدة اعتدادهما بنفسيهما ، والى تواضع لوك ، حتى وإن بالغوا نوعا فى هذا السبيل . وهل هناك من يتخيل قول لايبنتز وأسبينوزا لقارئهما - مثلما فعل لوك فى كتابه Epistle to the Reader « أن الاشتراك فى عملية تمهيد الأرض بعض الشيء وإزالة القمامة التى تعترض طريق المعرفة . . . عمل طموح الى أبعد الحدود » (٥٨) . فليقد ركز أسبينوزا ولايبنتز (وكذلك ديكرت قبلهما) نظرتهم على غاية اسمى ، وإن كانا لم يختلفاهما ولوك عندما نزع الى القول بأن المعرفة : « ستكون عظمة التقدم فى العالم ، إذا لم تتعرض محاولات البشر الدائبة والمخلصة للتعويق من أثر الاستخدام اللوذى - وإن كان تافها - لمصطلحات شاذة ومفتعلة أو غير مفهومة أقحمت على العلوم وصنعوا منها فنا خاصا . . . » (٥٨ - ٥٩) . وليس من شك أن ما خطر ببال لوك عندما قال ذلك كان العقلانيين الفلسفيين ، وأيضا الفلاسفة الذين اتبعوا الفلسفات الماثورة للعصور الوسطى . ولكن ألم يكن بمقدور لايبنتز وأسبينوزا الاعتراض على ذلك والقول بأن لوك بدلا من « أن يزيل بعض القمامة التى تعترض طريق المعرفة » فإنه قد أقام فى الواقع حوائل للمعرفة عندما أعلن رايه الدوجماتيقي بأن جميع افكارنا ذات البال لاتزيد عن كونها مركبات من الانطباعات Impressions البسيطة للحساسات الخارجية والداخلية .

لم يكن لوك فيلسوفا محترفا ، وتماثل هو ولايبنتز فى تكريس الكثير من وقته وجهده أثناء فترة نضجه فى المشاركة فى المسائل العامة . ولكنه اختلف ولايبنتز ، لأنه لم يؤلف عددا كبيرا من المقالات القصيرة تعبر كل منها عن بعض أفكار بالذات شغلت الرأى العام آنئذ . إذ أمضى لوك سنوات طويلة فى اعداد القليل من الدراسات المنهجية المسهبة الشاملة ، وأن كان هذا النهج هو الأسلوب الذى درج عليه الانجليز فى البحث . واختلف عن ديكرت ولايبنتز وأسبينوزا لأن دافعه لتأليف كتاب « المقال ، لم يكن الرغبة فى وضع نسق ميتافيزيقي يحيط بكل شيء ، ويتناول جميع القضايا ابتداء من قضية الله الى قضية الانسان والعالم بطريقة منهجية تساعد على انشاء أسس العلوم على غرار الرياضيات ، فالأصح هو أن اهتماماته كانت إستيمولوجية (عرفانية) - أساسا . إذ يقول لوك : « أن غرضى (هو) البحث فى أصل المعرفة الانسانية وبقينها ومداها ، الى جانب أسس مسائل كالاعتقاد والظن والتصديق ، ودرجاتها » (I.I. ١٢)

فكما لاحظ في كتاب « الرسالة » لقد رأى انه قبل « أن نشرع في أية أبحاث ذات طبيعة (ميتافيزيقية) من الضروري أن نفحص قدراتنا ونظمنا إليها لكي نقرر ماهية الموضوعات التي تهمننا ومن المناسب بحثها » (٥٦) .

وفي الواقع ، لقد توافر للوك الكثير مما يستحق أن يقال عن الأشياء التي يتألف منها العالم والعقل الانساني وطبيعة الانسان ، بل ووجود الله . غير انه اعتقد أن مجال المعرفة الانسانية للمكنة ومداهما محدود أكثر مما ظن الفلاسفة الذين تحدث عنهم ، والذين لم يعترفوا بأنحاء كثيرة من هذه المحدودية ، ومن ثم اتجه الى زيارة كبح جماح ادعاءاته الفلسفية ، وبدأ تقليدا يدعو الى عدم الوثوق بالميتافيزيقا والتركيز على الاستمولوجيا . وهذه ناحية تميزت بها الفلسفة اللاحقة الناطقة بالانجليزية حتى يومنا هذا . ولا جدال أن الأساس الذي استند اليه قد اتسم بسلامته . فعلينا أن نحدد مجال قدراتنا العرفانية وحدودها قبل أن نشرع في محاولة اكتشاف طبائع الأشياء . وبغير ذلك ، فإن ماننشده سيتجاوز ماندركه ، ولن تكون النتائج التي نهتدي اليها معرفة بالمعنى الحقيقي على الإطلاق ، ولكنها ستكون مجرد خواطر لا أساس لها ، لا يستبعد أن تكون قد ضلت سواء السبيل . على أن الوجه المقابل لهذا الرأي يدل على أننا اذا نظرنا الى قدراتنا العرفانية على أنها أكثر قصورا مما هي عليه وفرضنا قيودا في غير موضعها على أنفسنا ، فإننا سنكون قد حرمتنا أنفسنا من المعرفة التي بمقدورنا في الحق الاهتداء اليها . وتمشيا مع ما ذكره نقاده اتباعا للنزعة العقلانية (ابتداء من لايبنتز) كان هذا هو ما فعله لوك .

البرنامج والمنهج

بإستطاعة لوك أن يقنع ببرنامجه البعيد نسبيا عن الطموح (اذا تحدثنا ميتافيزيقيا) لأنه لم يضع آمالا كبيرة على الاعتماد على المعرفة الميتافيزيقية كما فعل العقلانيون ، وبوجه خاص ، فلم يبد له أن هناك حاجة تدعو الى الحصول على قدر من اليقين يمكن مقارنته بما يهتدي اليه في عالم الرياضيات ، يضيف على أسس العلوم ، لاقتصائها عن عالم الايمان البحث حتى تصبح جذيرة باسم المعرفة . ولم يشارك اسبينوزا في الشعور بأن السعادة الباقية بالإستطاعة الحصول عليها اذا عرفت الحقائق الأبدية الدائمة أي من المعرفة الميتافيزيقية وحدها بالتبعية . وفيما يتعلق بهذه المعرفة الميتافيزيقية ، أو الولوج الذي كان عند اسبينوزا « بالمطلق » وايضا تلك السعادة العميقة التي لن تتحقق الا عن طريق الاتحاد بهذا المطلق وحده ، فإن لوك االم

يشعر بأى حاجة لهذه المعرفة ، أو تعلم منذ حداثة قمعها . وفضلا عن ذلك ، فإنه كان يؤمن بالوحي المسيحى كملاد يلجأ اليه كطريق مختصر الى الحقيقة القصوى مختلفا عن اسبينوزا الذى عزف عن الالتجاء اليه .

على أنه فيما يتعلق بالجانب الأول ، فإن لوك قد قطع صلته بطريقة حاسمة عن برنامج المذهب العقلانى . فلقد هيمن نموذج « الرياضيات » على تفكير العقلانيين الذى رآوه قادرا على تزويدهم بنموذج لكيفية انشاء الحجج الفلسفية ، وأيضا بمعيار للمعرفة يعتقد أنه يقبل التطبيق بوجه عام . ونظر الى البراهين الهندسية كنماذج للمحاكاة الفلسفية ، ونظر الى اليقين فى المنطق على أنه يقين يناسب كل معرفة حقة . أما لوك فقد تأثر أكثر من ذلك بالعلوم الفيزيائية الحديثة العهد فى تيار التقدم ، واعتقد أن لهذه العلوم معاييرها للحقيقة وأنها ليست معرضة لخطر التدهور والتحول إلى مجرد ايمان . فلا أحد ينكر أن علم الهندسة يناسب على خير وجه اكتشاف خصائص الأشكال الهندسية ، ولكن علماء الفيزياء هم الذين يكتشفون العالم بلا توقف . واستخلص من ذلك أنه إذا صح أن معرفة العالم هى مانسعى اليه فإنه من الأفضل لنا أن نحاكى علماء الفيزياء وما يفعلونه عندما يركزون على المعطيات الفيزيائية بجعلها نقطة بدء لأبحاثهم ومعيارا للصحة ، بدلا من محاكاة علماء الهندسة عندما يتخذون التعاريف والبيهييات التجريبية كنقطة بدء لهم ، ويتجاهلون المعطيات التجريبية . ومن هنا نظر لوك الى التحليل التجريبى والاستدلال الاستقرائى عند علماء الفيزياء كنموذج للمعرفة الحقة ، عندما يتعلق الأمر بالأمر بالواقع ، ومن المفروض أن العالم التجريبى يتبعها فى أداء مهمته ، يعنى عند مواعته النظريات والأفكار بالمعطيات المشاهدة . ولقد حاول ديكارت تحرير الفلسفة من القيود الخارجية التى فرضها عليها اللاهوت المسيحى . أما لوك فقد سعى لتحريرها مما اعتقد أنه معايير الرياضيات الغريبة عنها .

على أننا ربما تساءلنا : ألم يستعص لوك - عندما فعل ذلك - مجموعة من المعايير الخارجية عن الفلسفة بمعايير أخرى ؟ وعندما ترك المعايير المناسبة تماما للميتافيزيقا ، فإنه فضل عليها تلك المعايير التى لاتناسب غير الفيزياء . أن هذا هو مايتوقع أن يقوله العقلانيون . فلا ننسى أن لايبنتز واسبينوزا لم يتشككا فى ملائمة المنهج التجريبى للفيزياء . وتركز اعتراضهما على القول بأن ميدان بحث كل من الميتافيزيقا والفيزياء هو مجالان مختلفان من المسائل التى يحتاج كل منهما للمنهج المناسب له

للإجابة عنها ، وإنهما يتطلبان تطبيق معيارين من نوعين مختلفين • بطبيعة الحال ، كان بإمكان العقلانيين القول بأن المسائل الميتافيزيقية إنما هي مسائل تعلو على آفاق المعرفة التجريبية • وهذا سر تسميتها بالميتافيزيقا (مايتجاوز الفيزيقا أو الفزياء) ، ومن ثم فإن القضية يمكن اجمالها فيما يأتى : هل كان لوك محقا فى الادعاء (الذى حرص على التثبت به) بأن المعرفة التجريبية هي النوع الأوحد من المعرفة اليسور لمخلوقات على شاكلتنا •

ويشير لوك الى أن نوع البحث الذى أجراه فى كتاب « المقال » قد هدف الى تحقيق المتعة والنفع معا • فأتصافه بالمتعة إنما يرجع الى أنه يساعد على الاهتداء الى المعرفة حتى إذا لم تزد عن ادراكنا لمدى قوانا العرفانية ، لأن الاهتداء الى المعرفة أيا كان نوعها ممتع فى ذاته • ويقول : « لما كان الفهم هو أسمى ملكة فى النفس • فإنه يحقق بهجة عند استعماله تدوم أكثر من أية بهجة تأتى عن طريق أية ملكة أخرى » (٥٥) • أما النفع الذى يترتب على البحث فيرد الى حد كبير الى الخلاص مما يعتبره خواطر تافهة فارغة فى المسائل الخارجة عن نطاق ادراكنا • وكتب :

« قد يكون من المفيد أن ندعو العقل البشرى الى المزيد من الحيطة قبل الغوص فى المسائل التى تتجاوز ادراكه ، وأن يتوقف عن البحث بعد أن يبذل قصارى جهده ، وأن نقنع بالجهل بالقضايا التى يبين بعد الفحص أنها تتجاوز قدراتنا » (I.I ٤)

على أية حال ، لقد أدرك لوك أيضا بعض مزايا موجبة يمكن أن تعود من هذه الظاهرة التى انتقدها • فإذا أمكن إيقاف الناس عن اضاءة الوقت فى التشاحن حول مسائل يتعذر حلها ، حينئذ ، وبمجرد حسم مسألة الحدود التى يتعين أن تتوقف معرفتنا عندها ، فإنه سيكون بمقدورنا الشروع فى انماء معرفتنا فى النطاقات المباحة للانطلاق فيها • ويشعر لوك بوجود قدر كاف من المسائل التى باستطاعتنا التعرف اليها والقدرة على شغلنا وتلبية احتياجاتنا العملية ، ويقول :

« ليست مهمتنا أن نعرف جميع الأشياء • فعلى أن نكتفى بالنواحي التى تتعلق بسلوكنا • فإذا تسنى لنا الاهتداء الى تلك المعايير التى يستطيع أى شخص يتصف بالعقلانية أن يعتمد عليها عندما تواجهه

الظروف التى نحيا بها فى العالم ، والتى بالمقدور بل ومن الواجب ان نتحكم هذه المعايير فى ادائه وافعاله ، فاننا لن نبالي اذا وجدت بعض اشياء عجزنا عن معرفتها ،

والمنهج الذى رأى اتباعه لتحديد طبيعة المعرفة البشرية ومداها وحدودها (الفصل الأول) يتلخص فيما يلى : « البحث عن أصل هذه الأفكار ٠٠ التى يلاحظها الانسان ويعى وجودها فى عقله والحصول على الوسائل التى تساعد على تزويد الفهم بها » (٢ I.I.) ويرى لوك كجميع الفلاسفة الآخرين أنه من المسلم به أننا نفكر ، أو نعى اشياء مختلفة ٠ واستخدم لوك كلمة «أفكار» للدلالة على كل ما تتألف منه محتويات وعينا ، عندما يتوافر الوعى ، ويقول فى هذا الشأن : « لما كانت كلمة فكرة هى أفضل كلمة للدلالة على أى شىء يكون موضوعا للفهم عندما يفكر الانسان لذا استخدمتها للدلالة على كل ما يستعمله العقل عند قيامه بالتفكير » ويستطرد قائلا : « لقد افترضت أنه من السهل التسليم بوجود مثل هذه الأفكار فى عقول الناس ، لأن كل انسان على وعى بها فى نفسه ٠٠٠ ومن هنا ستركز أول بحث لنا على كيف جاءت هذه الافكار الى العقل » (٨ I.I.)

ربما بدا هذا الاستهلال بداية معقولة تفى بالغرض ٠ فالجميع متفقون على ان المعرفة التى يحتمل أن يعتقد أى انسان أنها متوافرة له ، يتعين ان تتألف من توافر افكار معينة عندها ، واذا سلمنا باحتواء كلمة افكار على كل شىء قد نكون على وعى به ، فأنك عندما تذكر أنك تعرف شيئا ما كان معنى ذلك أن لديك افكارا عنه ، أو افكارا معينة تتوارد الى عقلك عنه فى الوقت المناسب ٠ ولن يصعب ادراك المخطط الذى سيضعه لوك اذا سلمنا أنه كان ينوى البحث عن « كيف وردت الأفكار الى العقل » فى المقام الأول ٠ فاذا أمكنه أن يثبت أن جميع افكارنا مستمدة من التجربة فى نهاية الامر ، فانه سيشير الى أن مايتبع ذلك هو القول بأن التجربة وحدها هى التى يمكن أن تكون مصدر أية معرفة بمقدورنا الحصول عليها ، ومن ثم تكون المعرفة التجريبية هى النوع الوحيد من المعرفة الممكنة للانسان ٠ وهكذا يكون لوك قد اعتبر مسألة كيف حصلنا أصلا على مالدينا من افكار مسألة حاسمة عند الرد على السؤال الخاص بمدى معرفتنا وحدودها ، ومن هنا فائشاء قراءتنا له علينا أن نتساءل : هل تقتصر معرفتنا فى الواقع على الجمع بين افكار مستقاة بطريقة مباشرة من التجربة ؟ ، أم أنه من الممكن أن تمتد معرفتنا على نحو ما الى ماوراء

هذه الحدود ؟ وهل لبعض افكارنا معنى هاما او مضمونا لا يمكن تحليله تحليليا كاملا ورده الى انطباعاتنا من الاحساسات الخارجية والداخلية ؟ ام انه بالاستطاعة اما تحليل جميع افكارنا تحليليا كاملا على هذا النحو ، او بيان خلوها من اى مضمون ذى معنى .

ولما كان لوك قد تناول الرد عن هذا السؤال على اساس انه يعنى « كيف استطاعت افكارنا ان ترد الى العقل » ؟ فانه قد تصور امكائيتين لتحقيق ذلك : اما ان تكون كلها قد وردت الى العقل عن طريق التجربة (وهو ما يعنى فى رايه من خلال الحراس ، او عن طريق ملاحظاتنا المستندة الى الاستبطان عن كيف تعمل عقولنا) او يكون بعضها « فطريا » بمعنى انها انطبعت فى عقول البشر ، « وتكون النفس قد تلقتها فى اول عهدهما بالوجود ، وصحبتهما عند مجيئها الى العالم ، (I. II. ١) »
والظاهر انه اعتقد انه لو استطاع ان يثبت عدم وجود افكار فطرية - اى انه لا وجود لافكار جاء بها العقل معه الى العالم عند المولد - فان ما يتبع ذلك هى « لابدية » ان تكون جميع افكارنا قد وردت الى عقولنا فى مختلف مراحل تطورنا عن طريق التجربة .

وهكذا خصص الكتاب الاول من « المقال » للهجوم على معنى الافكار الفطرية . ولقد تبين اتجاهاه فى مستهل الفصل الثانى : « قد يكفى لاقناع القراء المتحررين من الهوى والتحامل بزيغ هذا الافتراض اذا اقتضرت على بيان ... كيف استطاع البشر بالاستعانة بملكاتهم الطبيعية وحدها الاهتداء الى جميع مآلديهم من افكار دون عون من اية انطباعات فطرية » (I. II. ١) على انه فى نهاية الكتاب الاول اعترف ان هذه المسائل ليست بهذه البساطة : « فلما كانت الحجج المعارضة (للأفكار الفطرية) بعضها قد انبعت من افكار مشتركة متلقاة ، فأننى قد أرغمت على التسليم بالعديد منها . وهذا امر لا مندوحة عنه لأى انسان مهمته هى بيان زيف اى اتجاه من الاتجاهات أو عدم احتماله » (I. IV. ٢٦)
على انه ربما كانت الاشياء التى سلم بها من الاشياء التى لا يميل أحد ان يخالفه بشأنها . فلعل قلائل هم الذين يشعرون بالرضاء عن فكرة « الافكار الفطرية » ... ولكن عندما ينظر الى الاشياء نظرة مسلم بها ويقال انها مستمدة من « آراء مشتركة متلقاة » فانه سيتعين الاعتراف بأن هذا سيفتح الباب أمام المدافعين عن الاتجاه موضع الهجوم ، اذا اتضح وجود أسباب قوية لانكار بعض الاشياء التى يسلم بها بوجه عام .

غير أنه فيما يتعلق بحجته ضد الأفكار الفطرية ، فإن هذه المسألة لم تبد ذات بال ، لانه باستثناء النقطة الخلافية التى اثارها ديكارت ، عندما ذكر ان فكرة الله لابد ان ينظر اليها على أنها غرست فى العقل بواسطة الله ذاته ، ومن ثم فانه ستكون فطرية بمعنى ما ، فانه لا يبدو أن أية نظرية من نظرات أى فيلسوف من الفلاسفة الذين نبحت فلسفاتهم فى هذا الكتاب ستستوجب بالضرورة الالتزام بمذهب الأفكار الفطرية أو الاحكام الفطرية . والحكمان اللذان رشحهما لوك للنظر فيهما على أنهما من الاحكام الفطرية هما : أولا - ماهو كائن كائن . ثانيا - محال أن يكون الشئ موجودا وغير موجود معا . ولكن بينما افترض لايبنتز واسبينوزا أن هذين الحكمين أو النقطتين (اللتين يصح وصفهما بقضية مبدا الهوية وقضية مبدا عدم التناقض) هما بداية كل بحث ، الا أنهما لم يعلن أنهما فطريتان ، ولكنهما وصفا هاتين القضيتين بأنهما مبدآن أساسيان لكل فكر عقلانى . وبينما افترض لايبنتز واسبينوزا صحتهما ، فإن لوك بالذات لم يكن ميالا للبتة الى انكار ذلك . وعلى العكس فقد اعتقد بإمكان الحكم عليهما حدسيا بأنهما صحيحان بمجرد فهمنا لمعنى المصطلحات التى جاءت ضمنا . ومن ثم فانه لايجوز القول بوجود أى موضع حقيقى للخلاف بين لوك ولايبنتز واسبينوزا فى هذا الشأن . بل وربما لم يبد جتى أنهما كانا سيختلفان هما ولوك عندما قرر بشأن هاتين القضيتين : « أنه من الزيف القول بأن العقل قد اكتشفهما » وأردف بعد ذلك معززا هذا الراى بقوله :

« ليس العقل . . . شيئا آخر غير ملكة استخلاص القضايا غير المعروفة من المبادئ أو القضايا المعروفة بالفعل . . . ومن ثم فانك اذا قلت أن العقل يكتشف هذه الحقائق المنطبعة على هذا النحو ، فانك تكون قد ذكرت أن استخدام العقل يكشف للانسان ما عرقه من قبل . . . ويتساوى هذا القول فى واقع الامر وقولك أن الناس يعرفونها ولايعرفونها معنا » (I.II. ٩)

، ولم يتصف لايبنتز واسبينوزا بالسذاجة التى تدفعهما الى الزعم بأن بالمقدور استخدام العقل لاثبات صحة المبادئ الأساسية التى يعتمد عليها العقل نفسه . أما من قام لوك بالاعتراض عليهم فى الكتاب الأول فاما كانوا كتابا من أصحاب الذكاء الأدنى من ذكاء هذين الفيلسوفين ، أو كانوا صورا كاريكاتورية لهما .

ولا تحتاج الحجج الأساسية التي إثارتها لوك ضد المبادئ الفطرية قدرا كبيرا من التقنيد ، فلقد لاحظ من قبيل الرد على الرأى المعارض أن بعض المبادئ يجب أن تكون فطرية لأن هناك اتفاقا كليا بشأنها ، فأولا - إذا حدث اتفاق كلى على شيء ما فليس معنى ذلك أن هذا الشيء فطرى ، خصوصا إذا أمكن بيان إمكان اتفاق الناس اتفاقا كليا على ما اتفقوا عليه من أشياء باتباع وسائل أخرى ، وهناك إمكان بالتأكيد لذلك (I.II. ٤)

ثانيا - وهذه ناحية أهم ، فقد لاحظ لوك أن مثل هذا الاتفاق الكلى على القضايا محض خرافة « لأن هناك جانبا كبيرا من البشر لم يسمعوا بها » (I.II. ٤) وعقب على ذلك بطريقة أقرب الى السخرية : « أن مثل هذا النوع من القضايا العامة كقولنا مثلا : من المحال لنفس الشيء أن يوجد وأن لا يوجد ، نادرا ما جاء ذكرها فى أكوخ الهنود » (I.II. ٢٧)

واسترسل ورفض تحويل نظرية الاتفاق الكلى بحيث تتخذ الشكل الآتى : « الاتفاق الكلى هو كل ما يعرفه الناس ويقرونه عندما يلجأون الى اتباع العقل » باعتبار هذا التعديل يعد كافيا لإثبات أن القضية فطرية . إذ لاحظ : « أولا أن هذا أمر زائف تجريبي . وثانيا - أنه حتى لو صح أن الناس قد اتجهوا الى الاقرار بذلك فى الوقت الذى نزعوا فيه لاستخدام العقل ، فإنه لا يترتب على ذلك وصف هذه القضايا بأنها فطرية . فبالاستطاعة تفسير اقرار الناس لها - بقدر كبير من الاحتمال - على أنه يعنى بكل بساطة أنهم تمكنوا من ادراك حقيقة القضايا بالرجوع الى المعنى الكامن فيها فحسب » (ويعتبر لوك أن مثل هذا الزعم زائف تجريبي لأنه يعتقد أن الناس بعد مرور بعض الوقت من استخدامهم للعقل قد أصبحوا قادرين على ذلك . وهذا هو كل ما هناك) .

وأخيرا فإن لوك يرفض ما يقال عن تفسير اقرار الناس لهذه القضايا « بمجرد (طرحها) وفهمها ، بأنه يثبت فطرية هذه القضايا . فكما لاحظ : « فحتى فلاسفة الطبيعة وباقى العلوم قد جاءوا بقضايا من المؤكد أنها ستلقى حسن القبول بمجرد فهمها . ومن هذه القضايا على سبيل المثال : « من غير المقدور وجود جسمين فى نفس الموضع - « الأبيض شيء والأسود شيء آخر » - « والمربع شيء والدائرة شيء آخر » . « ونحة اختلاف بين صفرة اللون وحلاوة المذاق » (I.II. ١٨)

غير أن لا أحد يزعم أن هذه القضايا فطرية . إن ما أدى الى جعلها تبدو صادقة ، وساعد على خطوتها برضاها هو فهمنا لمعنى المصطلحات المستخدمة . ولما كان الكثير من الأفكار الواردة هى - كما لا يخفى -

مستمدة من التجربة (ومن ثم فإنها لا تكون فطرية) فإنه يرى أنه لا وجود
لسبب قوى للحكم على قضايا أخرى بأنها فطرية إذا أمكن تفسير ما يبين
منها على نحو مماثل .

ويلاحظ لوك - بحق - أن المبادئ لا يمكن أن تكون فطرية ما لم
تكن أفكارنا فطرية باعتبار « هذه الأفكار هي الأجزاء التي صنعت منها
هذه القضايا » (١ - I. IV.) ويرى على نحو صائب : « أن
الأفكار وبخاصة تلك المنتمية إلى مبادئ (مجردة) لا تظهر عند الأطفال
عند مولدهم » . فكما لاحظ : « ليس هناك أدنى مظاهر تدل على وجود
آية أفكار راسخة عند جميع الأطفال الحديث المولد » ، ولكنه عندما
يحاول التوسع في شرح هذه النقطة فإنه يبدو وكأنه قد تمادى إلى ما هو
أبعد من النتيجة المشروعة والتي تستخلص عدم وجود آية أفكار يمكن
اعتبارها فطرية ، بناء على هذه البررات . ولقد عرض إحدى الدعاوى
القوية عندما وأصل كلامه قائلا : « باستطاعة أى إنسان أن يدرك كيف
تظهر الأفكار في عقول هؤلاء الأطفال تدريجيا ، وأنها لا تستطيع أن تنمو
إلى ما هو أبعد مما هو مستمد من التجربة وما زودتها به من بيانات اعترضت
سبيلها » (٢ - I. II.) وشعر على نهاية هذا الفصل بقدرته على أن
يستخلص من مناقشاته إحدى النتائج التي تجاوزت - بكل وضوح - قوله
بعدم وجود آية فكرة من أفكارنا تتصف بأنها فطرية وكتب يقول :

« إن آية فكرة لم يسبق للعقل ادراكها بتاتا ، لن تكون كائنة في
العقل على الإطلاق . وآية فكرة في العقل سواء أكانت قد جاءت عن طريق
الادراك الفعلى أو كانت شيئا آخر فإنها تكون أصلا من المدركات الفعلية
وتبقى كذلك في العقل بحيث يستطيع عن طريق التذكر جعلها مدركا مرة
أخرى وإنى استشهد بمشاهدات الجميع لإثبات هل هذا ما يحدث
حقا أم لا ، » (٢١ - I. IV.)

على أن هذا الزعم قد جاء أقرب إلى الإنغاز ، ولكنه على أى حال
أمر مقبول ، فإذا فسر القول بأن شيئا ما قد « أدرك عن طريق العقل »
بمعنى أنه فعل واقع ، سيكون المعنى الأوحد لذلك إنكار إمكان وجود
أفكار في عقولنا لا نكون على وعى بها ، (وينطوي تحت هذا الكلام رفض
معنى العقل الباطن ، وأن كنت سأتجاوز عن ذلك) . على أنه إذا فسر
هذا القول تفسيرا آخر ، فإنه لن يكون بينا في ذاته . فإذا فسرت كلمة
« ندرك » بمعنى ندرك حدسيا أو الاحساس ، سيكون معنى ذلك إنكار وجود

أية أفكار فى عقولنا غير مستمدة من التجربة الحسية ، سواء أكانت خارجية أو داخلية • ولا يبدو أن لوك قد شعر بهذا اللبس والابهام • والظاهر أنه يعنى احتمال هذا القول لأكثر من معنى • فإذا فسر بالمعنى الأخير ، فإن هذا القول لن يكون من الأقوال التى يتفق الجميع بشأنها • أو على أقل تقدير ، فإن أى شخص غير ملقزم التزاما فطريا بالمذهب التجريبي لن يقبله • وإذا نظر الى هذا المعنى على أنه من الظنون التى نشترك فى قبولها والتسليم بها ، فى هذه الحالة ، فإن حجته ستعنى أنه إذا لم تكن الأفكار فطرية ، فإن كل ما يستمد عن طريق التجربة الحسية سيكون أقل اتصافا – بالتأكيد – بالقطعية •

الأفكار

يرى لوك أنه من البين ومما لاخلاف عليه « أننا تفكر » • ثم يسلم بعد ذلك بأن قيامنا بالتفكير يعنى أن تتوافر لنا أفكار من نوع أو آخر • واتباعا للاصطلاح السائد ، وأيضا الاصطلاح الفلسفى ، فإنه يسمى الجزء المفكر فينا (وتتوافر له الأفكار) بعقولنا • وما تفعله عقولنا هو أنها تفكر بالمعنى الديكارتى الواسع • وما يحدث عندما تفكر عقولنا هو توافر الأفكار اليها • غير أن لوك ذهب الى اثبات أن عقولنا عندما ظهرت فى هذا العالم كانت خالية من أية فكرة من الأفكار (الكتاب الاول من المقال) ، ومن هنا يعتقد أن العقل كان فى البداية صفحة بيضاء • ولربما كان العقل بطبيعته ذاتها قادرا على أداء عمليات شتى كالتأمل والتذكر والتمييز والمقارنة والتجريد ، ولكنه لن يقدر على أداء هذه العمليات الا اذا توافرت له بعض المواد التى تساعد على استخدامها فى الأداء – كأن توجد بعض أفكار يميز بينها أو يقارنها بعضها ببعض • • وهكذا • وتمشيا مع مايراه لوك ، فإن العقل كان خاليا من هذه الأشياء عند البداية • ويلجأ الى بعض المجاز لتصوير العقل فى هذه الحالة المبدئية كأن يصفه مثلا « بغرفة مازالت خالية » (I.II. ١٥) وبالصيغة البيضاء (يعنى الورقة الناصعة البياض التى لم يخط عليها أى حرف من حروف الهجاء) (I.II. ٢ –) ويستخدم فى موضع آخر مصطلح *Tabula Rasa* (أو لوح من الاردوز) • وتحمل جميع هذه التعبيرات فى ثناياها معنى السلبية • فالغرفة قابضة هناك الى أن يضع أحد شيئا فيها ، لأنها لاتخلق فصولها • كما أن لوح الاردوز الخالى من الكتابة أو الصفحة البيضاء الناصعة لم يؤخذ رأيه أو رايها فيما سينقش عليه أو عليها • فلابد من وجود من يتولى ذلك • وتمشيا مع مقال لوك : يصح الشئ نفسه عن

العقل عندما اكتسب أفكاره - المجتبية البسيطة ، وما ترتب على ذلك من ظهور الأفكار البسيطة أيضا . ويرى لوك : « أن الفهم في معظم الأحيان سالب » ويردف قائلا : « وكما أن الأجسام المحيطة بنا تؤثر في أعضاء جسمنا على أنحاء شتى ، كذلك يرغب العقل على تلقى الانطباعات أو التأثيرات ، وليس بمقدوره تجنب ادراك الأفكار التي تظهر في أعقابها (I.II. : ٢٥)

ولما كانت الأفكار التي لدينا في عقولنا ليست فطرية ، فإن لوك يتساءل كيف استطاع العقل أن يتزود بها ؟ ويقول : « أن اجابتي بتلخص في كلمة واحدة . . من التجربة ، وفوق هذا الاساس تقام معرفتنا برميتها ومنها تستمد كيائها في نهاية الامر » (II. I. : ٢) ثم يعتقد بعد ذلك أن هناك نوعين من مصادر التجربة : الاحساسات الخارجية والاحساسات الداخلية أو الحس الجسماني والتأمل فيما يفعله العقل بالأفكار المستمدة من الحس الجسماني . وفي فقرة تسترعى الانتباه كتب يقول :

« ان الاحساسات الخارجية والداخلية . . وحدها بقدر ما استطيع أن أتبين هي النوافذ التي ينفذ منها الضوء الى هذه الغرفة المظلمة (يعنى العقل) . فانا اعتقد أنه لا اختلاف بين الفهم وبين مقصورة منعزلة تماما عن الضوء ، ولم يترك فيها الا فتحات صغيرة تسمح بنفوذ بعض أشباه المراتب الخارجية أو افكار الأشياء القائمة في الخارج . . » (II — XI — ١٧)

هنا أيضا استعان لوك بأحد التشبيهات الحية لتصوير العقل . ويرجع السبب الوحيد لعدم زعمه دقة التمثيل الى أنه افترض - على ما يبدو - أن للعقل القدرة على تنظيم المحتويات المتفرقة التي يتلقاها ، ولم شملها . بينما لا تملك الغرفة أو المقصورة أو القمرة المظلمة مثل هذه القدرة بالنسبة للمحتويات التي تتلقاها على نحو سالب .

بيد أن ما يهمنى الآن ليس تصور لوك للعقل ، ولكنه بالأحرى نظرية المعرفة التي جاءنا بها وتحليله للأفكار بصفة خاصة . وفي الفقرة السابقة وفي الفصول الأولى من الكتاب الثاني ، فانه يدعى أنه لن تتوافر لنا أية أفكار ليست مستمدة في نهاية المطاف اما من تجربة حسية أو من تأمل ما تفعله عقولنا . ويسلم بكل بساطة بأننا محاطون بأشياء فزيائية

مختلفة تصطدم بأعضائنا الحسية المختلفة وتحدث الاحساسات من تأثير ذلك . ويرى أنه من البين اعتمادا على الاستبطان أن عقولنا تؤدي العمليات التي اشرفنا انفا اليها والى غيرها . ثم يذكر بعد ذلك أن هذه المصادر هي المصادر الوحيدة لأفكارنا ، ويقول : « ان هذين الشئيين : الاشياء المادية الخارجية بوصفها موضوعات الاحساس والعمليات التي يقوم بها العقل داخلنا بوصفها موضوعات التأمل فى نظرى الأصلان الذان انبعثت منهما جميع افكارنا فى بدايتها » (II. I. : ٤) ويذكر « أنه فى الحق ، اذا بحثنا هذين المصدرين مليا سنرى أنهما يحتويان على كل مالدينا من رصيد من الافكار . . . وليس هناك أى شىء فى عقولنا لم يات عن طريق أحد هذين السبيلين » (II : I : ٥)

ولم يشر لوك تدعيما لهذا الرأى الى تفسيره لنقض نظرية الافكار الفطرية . وبدلا من ذلك ، فانه عرض هذا التحدى : « فليقم أى انسان بفحص افكاره . . . ولندعه يخبرنا . هل صادف بين جميع افكاره الأصلية فكرة واحدة تدور حول شىء آخر غير موضوعات أحاسيسه وعمليات عقله » (II. I. : ٥) وصدر هذا التحدى نفسه مرة أخرى على نحو اشد بعد جملة فصول : « ما أرتجيه هو . . . أن يحدد أحد أية فكرة بسيطة لم تصدر من أحد هذين المدخلين السابق ذكرهما ، أو يذكر أية فكرة مركبة لم تكن مؤلفة من هذين الشئيين البسيطين » (II : VI : ١٠) نعم لقد اقام لوك نظريته على أساس اعتقاده بعدم وجود فكرة يمكن طرحها لا يستطاع بيان استمدادها من أحد المصدرين السابق ذكرهما . وبطبيعة الحال ، أن ما يترتب على ذلك هو توقع استبعاد هذه النظرية اذا استطاع أحد أن يأتى بفكرة لها معنى واضح ، ومضمون على شىء من الأهمية ليس بالمقدور اثبات استمدادها على هذا النحو . غير أن لوك متيقن من عدم وجود مثل هذه الأفكار :

« أن جميع الافكار المتسامية التي تحلق فوق السحب ، قد انبعثت من هنا ، ولها ركيزة وطيدة هنا . ففى النطاق العظيم الذى بوسع العقل أن يحوم فيه ، فانه لن يخطو قيد انملة الى أبعد من هذه الأفكار ، التي قدمها الحس أو التأملات ، لكى تكون موضع نظره » (II. I. : ٢٤)

وسأعود بعد قليل للتساؤل حول مدى صحة هذا الرأى . أما الآن فأننى ساكتفى بالإشارة الى أن النتيجة التي استخلصها لوك قد استندت على وثوقه من أن هذا التحدى ليس بالاستطاعة التصدى له أكثر من

استنادها الى اية حجة ضد امكان وجود اى نوع آخر من الافكار . على انه قبل متابعة هذه المسألة الى ما هو أبعد ، ثمة نقاط عديدة قد لمسناها باقتضاب ، ويتعين اعادة النظر فيها بشيء من التفصيل .

فأولا - ان لوك يرى من المهم التفرقة بين افكارنا والأشياء . اذ يعتقد ان ماتحدثه الأشياء من تأثير على أعضائنا الحسية هو الذى أحدث افكارنا المتعلقة بالأشياء وخصائصها . ولكنّه يـنـازـعُ ويقول أن علينا أن نفرق بين « الأفكار أو المدركات فى عقولنا وبين تحويلات المادة فى الأجسام التى أحدثت هذه المدركات عندنا » (٧ : VIII : II)

ونحن نشترك فى القول بأن مانراه أو نلمسه هو شىء بالذات . أما لوك فيحاجى ويقول ان مايحدث فى الادراك بالفعل هو أننا نعى فكرة ما يسميها « الموضوع المباشر للادراك أو الفكر أو الفهم » ، وبالإستطاعة احداثها عن طريق موضوع فيزيائى فعلى ، وربما امكن تشابهها على انحاء مختلفة بالموضوع الفيزيائى الفعلى ، ولكنها ليست هذا الموضوع بالذات . ان معرفتنا بطبيعة الموضوع الفيزيائى المعطى هى مهمة الأفكار التى لدينا كنتيجة لما تحدثه من تأثير على حواسنا . غير أن هذا لن يعنى أن مانعيه عندما يحدث أثرا فعلا فى حواسنا هو الشىء ذاته . ان الأشياء ليست فى عقولنا . أما الأفكار فهى التى فى عقولنا ، حتى وان كانت هناك ، لأن الأشياء قد أثرت فى حواسنا الجسمانية على انحاء مختلفة . ولقد كان لوك واضحا فى هذه الناحية . اذ قال ان هناك « الموضوع المباشر لمدركاتنا » الذى هو « كل ما يستطيع العقل أن يدركه فى ذاته ، ثم هناك « الموضوع الفيزيائى الخارجى الذى له خصائص متنوعة . وقوى متنوعة قادرة على احداث ٠٠٠٠ الأفكار فى عقولنا » (٨ : VIII : II)

من هذا يتضح أن لوك لا يعد واقعا فحسب ، أو واحدا ممن يرون أن الموضوعات الفيزيائية مستقلة حقا عن عقولنا ، ولكنه أيضا من أنصار نظرية العلية فى الادراك ، لأن نظريته تتطابق تماما والنظرية التى سبق أن شرحتها ، والتى ترى أن مدركاتنا الحسية هى الآثار الذهنية التى تحدثها الموضوعات الفيزيائية على الحواس الجسمانية ، وهى علتها . ان مدركاتنا الحسية والموضوعات الفيزيائية ماهما الا شيئين بعمدى الاختلاف قادراك فكرة السواد والبياض ومعرفتها شىء ، وفحص نوع الجسيمات التى يجب أن تتألف منها وكيفية تنظييمها لجعل اى موضوع يبدو لنا اسود وابيض شىء آخر » (٢ : VIII : II) ثم يقول : « وبعد التفرقة

بينهما ، فإن الشيء التالي للبحث هو كيف استطاعت أن تدفعنا الى الحصول على الأفكار ، كما حدث « . وجاء تفسيره تفسيراً علياً بصورة لاتدع مجال للشك :

« ان الموضوعات الخارجية (الكائنات) لاتكون متحدة بعقولنا عندما تحدث الأفكار داخلنا ، فلكي تحدث الأفكار المعينة التى لدينا عنها داخل عقولنا ، يتعين استمرار تحريكها عن طريق أعصابنا أو الأرواح الحيوانية ، وبوساطة أجزاء من أجسامنا ، ومنها الى المخ ، أو مركز الحس » (٢ : VIII : II)

ولما كان لك معنى بنظرية الادراك أكثر من اهتمامه بعلاقة العقل والجسم ، فإنه لم يحاول تفسير كيف تستطيع العملية الجسمانية احداث انطباعات ذهنية أو أفكار ، ولكنه قنع باثبات قيامها بذلك ، وترك مسألة كيف تعمل على حدوث ذلك دون بت . ومع هذا فلا بد أن لاحظ أنه لما كان لم يتبع الحل الذى جاء به اسبينوزا - على ما يبدو - والذى نظر فيه الى الفكر والامتداد كخاصيتين مختلفتين لشيء واحد بالذات ، فلا يستبعد أن تكون هذه المسألة قد بدت له كمشكلة (وسوف أبحث نظراته الى العقل والجسم فيما بعد) .

وبعد ذلك ، يعتقد لك فيما يتعلق بأفكارنا « أن بعضها بسيط والبعض الآخر مركب » (١ : II : II) ، ويرى أن هذه المسألة هامة ، ليس لأن هناك بعض موضوعات فزيائية تتصف بالبساطة ، وبعض آخر يتصف بالتركيب ، وإنما بالآخرى لأن هذه التفرقة تساعد على التمييز بين الحالات التى تكون فيها عقولنا سلبية والحالات التى تكون فيها عقولنا فعالة . واضطلعت هذه التفرقة بدور هام فى كل من بيانه عن كيف نمت معرفتنا بالاشياء ، وبيانه عن اصل الأفكار المتوهمة والخاطئة . ويرى لك أن حواسنا لاتزودنا بغير الافكار البسيطة . وتزودنا حواسنا بقدر مختلف كبير من الأفكار الجزئية عن مختلف الألوان والمذاقات والروائح . . . وما أشبه . ويرى أن جميع هذه الافكار قد دخلت عقولنا عن طريق حاسة واحدة فحسب . ولكن هناك أفكاراً أخرى رأها أيضاً « أفكاراً بسيطة » ، ويقال أنها انتقلت الى العقل عن طريق أكثر من حاسة واحدة : (١ : III : II)

وكتب لك : « أن الأفكار التى نحصل عليها عن طريق أكثر من حاسة واحدة هى أفكارنا عن المكان أو الامتداد والاشكال والسكون والحركة »

لأن هذه الأفكار تترك انطباعات يمكن ادراكها على كل من العينيين واللمس.
(II : V) وثمة أفكار أخرى يقال أنها تجمع بين البساطة وكونها مستمدة من جميع حواسنا ، يعنى كالامتداد والوحدة والقوة والشعاقب
(II : III : V)

ولعله سيبدى من الغريب تسميته الأفكار فى هاتين الفئتين الأخيرتين
بالأفكار « البسيطة » ، والظاهر أن السبب الذى ساقه لذلك هو أن كل
فكرة من هذه الأفكار لا يمكن تحليلها أو تجزئتها الى أفكار بسيطة أخرى ،
ولأننا لم نحصل عليها بواسطة الجمع بين فكرتين ، وإنما حصلنا عليها
عن طريق التجربة المباشرة . أنها جميعا أفكار - كما يعتقد - يحصل
عليها العقل بطريقة سالبة نتيجة للانطباعات المتنوعة التى يتلقاها . أما
الأفكار المركبة فأنها الأفكار التى استطعنا الحصول عليها اعتمادا على
الربط بين جمع مختلف من هذه الأفكار البسيطة ، أما كما تقع مجتمعة
فى التجربة أو باتباع مخيلتنا . وإذا استعنا بأحد الأمثلة التى ذكرها
لوك ، فبوسعنا النظر مثلا الى فكرة الرصاص ، وهى فكرة مركبة . إذ
يستطاع تجزئتها الى مكونات بسيطة مختلفة ، فإذا دمجنا الجواهر
بالفكرة البسيطة الخاصة باللون الأغبر الأجرب ودرجات معينة من الوزن
والصلابة والقابلية للامتداد والانصهار سنحصل على فكرة الرصاص ،
(XII : II : ٦) ويذكر من قبيل التعميم :

« بمجرد شحن الفهم بهذه الأفكار البسيطة ستثاوفر له القدرة على
تكرارها ومقارنتها والجمع بينها بدرجات تختلف كل منها عن الأخرى.
اختلافا لا يقف عند حد ، وبذلك تتألف وفقا للمشينة فكرة مركبة جديدة ،
ولكن ليس بمقدور الفهم أن يخترع . . أية فكرة بسيطة جديدة فى العقل .
(II : II : ٢)

أن ما ذكره لوك لا يقتصر على القول بأن الأفكار البسيطة التى أشار
اليها أسبق منطقيا من الأفكار المركبة . فمثلا أفكار المحمولات أسبق
منطقيا من أفكار الموضوعات الفيزيائية ، لأن الموضوعات تعرف وتتصور
بالرجوع الى كفاءاتها المختلفة . إذ اتجه بعد ذلك الى موقف رأى فيه
« أن الأفكار البسيطة أسبق سيكولوجيا من الأفكار المركبة ، وأنه بالرغم
من أن الفكرة المركبة قد توجد كوحدة ، إلا أننا لا ندركها كوحدة ، وإنما
ندركها بالأحرى بطريقة مباشرة كعدد كبير من الأفكار البسيطة ، وننشئ
منها فكرة مركبة قد تناظر بدقة الموضوع الى حد كبير ومن هنا يقول :

« على الرغم من أن المحمولات التي تؤثر في حواسنا تكون متحدة ومدمجة في الأشياء ذاتها بحيث لا يبدو بينهما أى انفصال أو بعد يفصل بينهما ، إلا أنه من البين - كما يبدو - أن الأفكار التي تحدثها في العقل كانت عند دخولها عن طريق الحواس بسيطة وغير مختلطة . وهكذا يتضح أن الأفكار البسيطة التي اتحدت على هذا النحو في الفكرة المركبة للشئ ذاته ، تتميز باكتمالها كأي فكرة تأتي عن طريق الحواس ،
(١ - II : II)

ويثير مثل هذا الاعتقاد إحدى المشكلات في نظر سيكلوجية الجشطالت . وربما لا يبدو هذا الاعتقاد من نتائج نظرية لوك عن دور العلية في الإدراك . فحتى إذا سلمنا بأننا نحصل على أفكارنا نتيجة لتأثير الأشياء على حواسنا ، إلا أنه سيصبح القول بأن عملية فرز مختلف الأفكار البسيطة التي تشترك في تأليف أى مدرك مركب تحتاج عادة إلى جهد كبير . وليس بمقدور لوك الرد على ذلك بأن لدينا جميع الأفكار البسيطة التي تتجمع لإنشاء هذه المدركات وإضفاء التمايز عليها في عقولنا ، وكل ما هناك هو أننا لا ندري شيئاً عنها كما هي كذلك . ففي اعتراضه على نظرية الأفكار الفطرية ، فإنه قد اتخذ موقفاً رأى فيه أن قولنا بتوافر فكرة ما لدينا مع عدم درايتنا بها سيكون من قبيل اللغو . أن هذا لا يعنى وجوب رفض نظريته التي ارتأت أن بعض أفكارنا بسيط والآخر مركب ، فالأمر يقتصر على بعض تساؤلات تأثيرها هذه النظرية التي نسبت البساطة وعدم التركيب إلى الأفكار بحكم دخولها الأول للعقل ، واعتبرت جميع أفكارنا المركبة نتيجة لعملية فعالة من « الإنشاء » يقوم بها العقل ، « ويجمع فيها العديد من هذه الأفكار البسيطة التي تلقاها عن طريق الاحساس والتأمل ، ويصنع منها أفكاراً مركبة » ، (٦ : VI : II)

ولن يصعب الدفاع - على أسس منطقية - عن النظرية التي نصت على أن الأفكار المركبة تستلزم كافتراض مسبق وجود الأفكار البسيطة واعتمادها عليها ، (وأن كان بعض الفلاسفة قد اختلفوا بشأنها حديثاً على أسس منطقية أيضاً) . على أنه لو صح أن هذه المسألة تتبع المنطق قدسب ، فإنها لن تتصل ولو اتصالاً واهياً بنظرية الإدراك . ولو وجد شئ حدسى جدير بالاستصواب في إصرار لوك على هذه التفرقة في نظريته الخاصة بالإدراك لكان هذا الشئ مستمداً من حقيقة أن لدينا فكرة عن اللون الأحمر وليس مجرد أفكار عن الأشياء الحمراء ،

ولدينا فكرة عن الحلوة وليس مجرد أفكار عن أشياء حلوة بالذات ٠٠
وهكذا ٠ ولكن لعله مما يثير التساؤل هل تعد هذه البيانات كافية لاثبات
نظريته التي ترى أن مانعها وعيا مباشرا في الاحساسات الخارجية
والداخلية هو الأفكار البسيطة ، وأن الأمر يتطلب ما هو أكثر من عملية
التركيب والتوليف للحصول على الأفكار المركبة ٠ وربما ازدادت
استجابتنا لاستصواب هذه النظرة لو عدلت بحيث ينظر فيها الى الأفكار
البسيطة على أنها أشياء لانعها بوجه عام على أنها كذلك على الإطلاق ،
وبحسب يذكر فيها أن عملية تجميع الأفكار البسيطة في مدرجات مركبة
تحدث في الأغلب دون وعينا ٠ ولكن مهما جرى من تعديل على النظرية
العليا في الإدراك الحسي فإنها لن تبدو قادرة على الاقتناع بعدم وجود
أفكار لدينا غير مستمدة من الاحساسات أو من مراقبة ما تصنعه عقولنا ٠

والنقطة التالية التي يتعين ملاحظتها عند لوك والفلاسفة الآخرين
الذين تحدثنا عنهم في هذا الكتاب هي عدم اعتبار جميع الأفكار البسيطة
والأفكار في منزلة واحدة ٠ فلا بد من إقامة تفرقة أبعد تعترض وتقاطع
قسمته التي قسمت الأفكار الى أفكار بسيطة وأخرى مركبة ٠ فيجب
الانتباه الى أن بعض هذه الأفكار واضح والبعض الآخر غامض ،
وبعضها متميز والآخر مضطرب (١ - XXIX : II) وتتشابه طريقة
لوك في التفرقة بين الأفكار المتمايزة والأفكار المضطربة هي وطريقة
لايبنتز : « الفكرة المتمايزة » هي تلك التي يدرك العقل فيها اختلافا عن
الأفكار الأخرى ٠ وبغير الاستطاعة تمييز الفكرة المضطربة تمييزا كافيا
عن باقي الأفكار التي يتعين أن تكون مختلفة عنها (٤ : XXIX : II)

واختلفت طريقة لوك في التفرقة بين الأفكار الواضحة والأفكار
الغامضة ، وترتيب على اتجاهه في إقامة الحد بينهما نتائج هامة ٠ إذ
ذكر : « أن أفكارنا البسيطة توصف بالوضوح عندما تتخذ شكلا يتماثل
والأشياء ذاتها التي أخذت منها ، أو التي قد تعرضها في أي احساس
حسن التنظيم أو مدرك حسن التنظيم ٠٠٠ بمقدار ماتحتاجه المطابقة
والأصل ٠٠ وتوصف بالغموض تبعا لابتعادها عن هذه المطابقة » (٢ :
XXIX : II) ٠ وقد عبر عن نفس هذا المعنى على نحو أبسط عندما
قال : « الفكرة الواضحة هي الفكرة التي تتكون في العقل بحيث تبدو
وكأنها نفس المدرك الكامل والواضح ، وكأنها متعلقة من شيء تفاعل هو
وعضو من أعضاء الجسم قد تهيأ لذلك على أحسن وجه وفي الوقت
المناسب » (٤ : XXIX : II) أما الأفكار المركبة فإنها توصف بالوضوح

عندما تتألف من مكونات من الأفكار البسيطة الواضحة ، بينما تتصف بالغموض اذا اتصف أى مكون من مكوناتها ، أو هي جميعا بأنها من الأفكار البسيطة الغامضة » .

لا يخفى أن هذه الطريقة فى التفرقة بين الأفكار الواضحة والأفكار الغامضة قد صيغت على غرار النظرية العلية للوك فى الإدراك . غير أن هذه الناحية أقل أهمية فى ذاتها مما يترتب على تعريف الأفكار الواضحة على هذا النحو ، لأنه اذا أمكن القول بأن الفكرة لا توصف بالوضوح الا اذا كانت اما مدركا نتج عن تأثرنا بشيء ما أو تأثر عضو من أعضاء جسمنا به ، أو نتيجة لتذكر هذا المدرك الذى يتطابق هو والأصل ، فى هذه الحالة فإن ما يتبع ذلك هو الحكم على الأفكار التى لا يتوافر لها هذا الشرط - أيا - بالغموض . ويعنى وصفها بالغموض عدم اعارتها أية أهمية .

يجب أن لاتخفى نتائج مثل هذا الاتجاه ، لقد بنى لوك مذهبه الذى اختلف به ، على الظن بأن أفكارنا جميعا إما أن تكون أفكارا بسيطة (أى مستمدة من الاحساسات ، أو من التأمل فيما تقوم به عقولنا) ، أو تكون أفكارا مركبة من مثل هذه الأفكار البسيطة، متحديا من يعارض هذا الزعم ومطالباً إياه بذكر فكرة واحدة يتعذر تحليلها على هذا الوجه ، غير أنه بعد أن سلم بهذا المعيار القائم على الفكرة الواضحة ، فإنه استبعد إمكان الاتيان بأية أمثلة معاكسة ، لأية فكرة عكسية لم تستمد مباشرة من الاحساس أو من التأمل ستكون طبقاً للتعريف ، فكرة مضطربة وليست فكرة واضحة ، ومن ثم فإنها ستكون فكرة معاكسة غير مشروعة . ولعله قد أراد أن يقول : « من المؤكد أنني عندما تقدمت بهذا التحدى ، فأننى كنت أطالب بتقديم مثل معاكس ، يعنى فكرة واضحة وليس فكرة مضطربة » . أن هذا الكلام ينم عن السذاجة الى حد كبير ، الى أن ندرك أنه وفقاً لمعياره عن الفكرة الواضحة ، فإنه سيتعذر - من حيث المبدأ - حتى تقديم مثل معاكس - ومن ثم فمثلاً لو افترضنا أن اسبينوزا قد حاول التصدى لتحدى لوك وطرح فكرته عن الجوهر التى رآها حسنة التحديد ، وواضحة للغاية بالتبعية ، فإنه لا يستبعد أن يرد لوك على ذلك بتكرار قوله أن فكرة الجوهر عند اسبينوزا مثل معاكس حقاً لنظريته ، لأن هذه الفكرة ليست من الأفكار التى تتجاوب ومعياره عن الفكرة الواضحة ، ومن ثم فإنها تعد فكرة مضطربة ، لأنها ليست من الأفكار التى وردت الى العقل نتيجة لمطابقتها

لدرک کامل و واضح ، مستند من عمل حاسه قادرة على حسن الاضطلاع
بوظيفتها • وهكذا قال لوك صراحة عن فكرة الجوهر :

« لما كانت هذه الفكرة لم تسلك الطريق نفسه الذى تتبعه الافكار
الأخرى الى عقولنا ، فاننا لا نحصل عنها على أية فكرة واضحة على
الاطلاق ، ومن ثم فان كلمة جوهر تكون بلا معنى • وغاية ماتوصف به
هو أنها افتراض يفقر الى التأكيد عن شىء • لا نعرف ماهيته أى ليس
لدينا أية فكرة متميزة موجبة عنه تبرر وصفه بالدعامة التى تستند
اليها تلك الافكار التى نعرفها » (I : IV - ١٩)

ولقد اتخذت فكرة الجوهر وضعاً عجيباً نوعاً فى بحث لوك • انها
فكرة يراها ضرورية وذات نفع لأنه بغير المقدور مواصلة البحث بغير
وجود فكرة تدل على الدعامة التى ترتكز عليها جميع الموجودات ، وتترك
طابعها على جميع الخصائص الجزئية لهذه الموجودات • ولكنه فى الوقت
نفسه يرفض منحها مكانة مساوية لمكانة الفكرة الواضحة (أو الاعتراف
بها كمثال معاكس مشروع لنظريته العامة عن أصل افكارنا ومكانتها)
لأننا لا نعرف تجربة مباشرة للجوهر بهذا المعنى ، لا عن طريق الاحساس
ولا عن طريق التأمل •

على أن هناك شيئاً ما يثير الشك فى الطريقة التى اتبعت فى تناوله
لفكرة الجوهر (يعنى محاولة لوك الاستفادة منها دون الاعتراف بها
كفكرة حقة) ، وأيضاً فى الطريقة التى استبعد بها لوك امكان اعتبارها مثلاً
معاكساً أو رداً على تحديه بوجه عام ! • ولكن لوك لا يشعر بأى قلق من
هذه الناحية ، لأنه يظن أنه قادر على تفسير أغلب الافكار الأخرى (أن لم
تكن كلها - مما يمكن طرحه كأمثلة معاكسة ببيان كيف يستمدها من مختلف
التجارب المباشرة ، ولكن لعله كان سيشعر بقلق أعظم ، لأن طريقته فى
تناول فكرة الجوهر مجعدة ، كما أنه من المثير للشك أن يكون تفسيره
لأصل عدد من افكارنا الأخرى مرضياً • وأقصد بذلك ، وبوجه خاص
افكارنا عن المكان والحركة والوجود والوحدة والقوة والعلل والمعلول •
ولن اتحدث عنها جميعاً ، أو حتى عن أى منها بتفصيل كبير ، ولكنى
سأذكر شيئاً ما عن بعضها •

ولا جدال أن لوك لا ينكر وجود هذه الافكار لدينا • فالأمر عكس
ذلك ، لأنه أبدى استعداداً للاعتراف بوجود هذه الافكار • والسؤال هو :

هل حصلنا على هذه الأفكار على النحو الذى بينه ، وهل يصح اعتبار هذه الأفكار حقا أفكارا تجريبية ، تأمل مثلا فكرة المكان • ان لوك يسلم بأن عندنا فكرة عن « المكان البحث » ، ويقول : لقد « حصلنا على فكرة المكان اعتمادا على حاسة النظر وحاسة اللمس معا » ! (٢ : XIII : II) غير أننا لا ندرك قط المكان البحث ، لأن فكرة المكان ليست فكرة نحصل عليها من تأثير ما يحدثه شئ أو أشياء على حاسة النظر أو حاسة اللمس • ان كل ما ندركه اعتمادا على النظر واللمس هو أشياء معينة ذات أحجام متنوعة ، وعلى درجات متفاوتة من القرب بعضها من بعض ، ولكن ليس من شك أن اللون شاسع بين مذكرناه ، وبين فكرتنا عن المكان البحث ، فهل بمقدورنا تفسير هذه الفكرة حقا - كما ذهب لوك - بالرجوع بكل بساطة الى مثل هذه المدركات بالإضافة الى العملية الذهنية للتجريد •

اوليتك تتأمل فكرة الوجود وتستمتع الى مايقوله لوك عنها :

« انها فكرة يوحى بها للفهم كل شئ فى الخارج وكل فكرة داخل النفس • فعندما تكون الأفكار فى عقولنا ، فاننا نعتبرها كائنة بالفعل ، مثلما نعتبر الأشياء خارجنا كائنة بالفعل ، يعنى موجودة ، أو لها وجود (٧ : VII : II)

ولكن من المؤكد أن الوجود ليس من ملامح الأفكار أو الأشياء التى نشاهدها الى جانب ملامح أخرى كاللون والشكل وغير ذلك عن طريق الاحساس الداخلى أو بالاحساس الخارجى •• ان لدينا فكرة الوجود ، ولكن هل نحصل عليها بنفس الطريق الذى نتبعه عندما نحصل على فكرة الحمرة أو المربع أو الصخرة أو الكلب ، وهل نحصل فعلا عن فكرة الوجود بمجرد توافر أفكار لنا من هذا القبيل ، أو رؤية أشياء من هذا القبيل ؟ •

وأخيرا تأمل ما قاله عن فكرة العلية أو فكرة العلة والمعلول ، التى كتب عنها يقول :

« عندما نلاحظ ماتقوم به حواسنا تجاه التقلبات المستمرة للأشياء ، فانه ليس بمقدورنا الا ان نلاحظ بدء ظهور أشياء مميزة عديدة » فى صورة كيفيات أو جواهر وانها تستمد وجودها من التطبيق المناسب والفاعلية المناسبة لكيان آخر ما • ولقد حصلنا بالاعتماد على هذه المشاهدة على أفكارنا الخاصة بالعلة والمعلول ، (١٦ : XXVI : II)

ولكن هل نحن حقاً نشاهد شيئاً ما مناظراً لهذه الأفكار ؟ نعم ان لدينا هذه الأفكار ، ولكن هل يصح القول بأننا نشاهد أشياء أو كيفيات قد اكتسبت وجودها من فاعلية كائن آخر ؟ ، أم أن كل ما هناك هو أننا نشاهد شيئاً ما فى حالة ما ثم نشاهده فى حالة أخرى ، ربما عندما يكون فى حضرة شيء آخر ما ، الا تتجاوز فكرتنا عن العلية كل ما نشاهده بالفعل بحواسنا ؟ علينا أن نترك هذه الأسئلة دون اجابة عليها - بالنسبة للحظة الراهنة - على اقل تقدير ، رغم أنها تثير شكوكنا حصول كفاية التفسير الذى قدمه لوك . والنقطة التى يجب ان تراعى هى أنه اذا لم تكن هذه الأفكار قد اكتسبت عن طريق الحواس ، فأننا سنضطر اما الى انكار اتصاف هذه الأفكار بالوضوح والمضمون ذى المعنى ، أو سنضطر الى اعادة النظر فيما قيل عن استمداد مثل هذه الأفكار من الاحساس أو الاستبطان .

المعرفة

يعتقد لوك أن جميع ماعدتنا من أفكار مستمد من التجربة . ولكن هذا لايعنى أن افكارنا برمتها مستقاة من الاحساس وحده . ان بعض افكارنا ليست مجرد أفكار ذات خصائص حسية ، لأن التجربة تزودنا أيضا بعدد من الأفكار الخاصة بما تحدثه عقولنا من تأثير على الافكار التى نستمدّها من الاحساس . فلدينا مثلاً فكرة الادراك ، وهى ليست مجرد فكرة عن هذا الشيء أو ذاك مما ندركه ، ولكنها بالأحرى فكرة عملية ذهنية قد تتخذ جميع أنواع الأشياء الحسية كموضوعات لها . وبعبارة أخرى ، فإننا ، أو (بمقدورنا) أن نكون على دراية بمختلف الأشياء الحسية ، ونكون أيضا على دراية بانشغال عقلنا بعمل أو فعل له طابع خاص ، عندما نرى أو نسمع أو نلمس شيئاً ما .

وهناك عدد من الأفعال من هذا القبيل - عدد من عمليات العقل ، أو من الملكات العقلية (كما سماها لوك فى أحيان كثيرة - نلقى أنفسنا فيها قادرين اعتماداً على التجربة على ممارستها) . ويرى لوك أن الادراك يحتل الصدارة فى أكثر هذه التجارب ويقوم بالدور الرئيسى فيها ، لأنه اعتماداً على الادراك - كما يعتقد - فإننا نحصل على مختلف الأفكار الحسية التى تزودنا بالمادة التى تلزم عملياتنا الذهنية الأخرى . ويرى الادراك - بكل بساطة - عملية نكتسب عن طريقها أفكاراً بسيطة مميزة ، ويقول : « أن الادراك يحدث عندما يقتصر دور العقل على تلقى الانطباعات » (٢ :

(I : IV) : ويلاحظ أننا أثناء الإدراك كثيرا ما نتلون احساساتنا بأحكامنا مما يؤدي الى أن تصبح مدركاتنا غير مطابقة بكل دقة لأحاسيسنا . على أنه لسوء الحظ لم يستغل هذه الملاحظة المثيرة للاهتمام استغلالا كبيرا ، وسنرى كيف اكتسبت أهمية أعظم بعد ذلك عند كانط . واتجه لوك في الأغلب الى النظر الى المدركات كتقبل سالب للأفكار البسيطة . واستخدم المصطلحين « الإدراك » و « الاحساس » بوجه عام كمترادفين .

ومما يثير الاهتمام ملاحظة أن لوك - مختلفا عن ديكارت ، وإن تشابه هو ولا يبتز واسبينوزا - لم يعتبر الإدراك وقفا على الانسان ، ولا حظ : الإدراك بقدر ما ، موجود عند جميع أنواع الحيوانات « (١٢ : XI : II) على أنه اعتقد « أن الفارق بين مملكة الحيوان والاجزاء المتدنية من الطبيعة (هو افتقارها) الى الاحساس الذاتى ، وعدم حصولها على أفكار أو تقبلها لها » (١١ : IX : II) ولم يتردد لوك عن الاعتراف بوجود أفكار عند الحيوانات بناء على قدرتها على الاحساس ، والإدراك بالتبعية . ولكن رغم قدرتها على الإدراك ، إلا أنها ليست قادرة تبعا لذلك على اكتساب المعرفة ، كما يرى ، رغم اعتقاده أن الإدراك هو « الخطوة الأولى وأول درجة تجاه المعرفة ، والمنفذ الذى تنفذ منه جميع المواد اللازمة لهذه المعرفة » (XI : II) ولكن الإدراك لا يمثل فى ذاته المعرفة بالفعل أو ما هو مثير للاهتمام منها ، على أقل تقدير لأن المعرفة لن يهتدى اليها الا اعتمادا على الدور الذى يحدثه عدد من الملكات الأخرى فى الأفكار البسيطة المستمدة منها .

ويسمى لوك أول الملكات الإضافية أو العمليات الذهنية « بعمليات الحفظ » retention ، وتضم كلا من قدرتنا على « التأمل » وقدرتنا على التذكر (١ ، ٢ - X : II) غير أن هذه القدرات - تمشيا مع ما يقول لوك - لا تزيد عن كونها قدرات تحفظ فى العقل أو تتذكر فكرة ما اكتسبت عن طريق الإدراك . ويعتقد لوك أن هذه العمليات لا تحدث تحولا فى الفكرة الأصلية ذاتها على أى نحو هام ، ولكنها بالأحرى تضيف اليها « أدراكا » سبق أدراكه قبل ذلك . ويعتقد لوك أن هذه الملكة تعد أيضا من الملكات التى فى حوزة العوיד من الحيوانات - على ما يبدو - بدرجة فائقة تتساوى مع الحال عند الانسان « (١٠ - X : I)

والملكة التالية أو العملية التالية التى يذكرها لوك هى ملكية « التمييز » discerning والتمييز distinguishing بين مختلف

أفكارنا البسيطة • وبعبارة أخرى ، القدرة على ملاحظة الاختلاف بين أية فكرة بسيطة والأفكار الأخرى وماهية طابعها • ان هذه العملية أيضا تبقى أفكارنا البسيطة - أساسا - على حالها ، يعنى تبقىها فى نفس حالتها كما أدركناها للمرة الأولى - والأمر بالمثل فيما يختص بالعملية الثانية التى ذكرها ، أى عملية مقارنة كل فكرة بالأفكار الأخرى من ناحية الامتداد والدرجة والزمان والمكان ، أو أية ظروف أخرى • (٤ : VI : II)
وقضلا عن ذلك ، فان العمليتين على السواء هما من العمليات التى رأى وجودها عند الحيوانات الأخرى الى جانب الانسان ، بالرغم من اعترافه ان الانسان أقدر من الحيوانات الأخرى على التبصر والتمييز والمقارنة •

وراء هاتين الملتكيتين أو العمليتين هناك عمليتان ذهنيان يعتقد لوك أننا قادرون على النهوض بهما • ولما كانت العمليتان الانفتاح الذكى لاتترب عليهما معرفة من أى نوع ، لا للقضايا العامة أو الخاصة بالمسائل الجزئية ، لذا تتحقق مثل هذه المعرفة برمتها - فى نظره - اعتمادا على هذين النوعين من العمليات الذهنية • ويقول لوك : « والعملية التالية التى بوسعنا أن نشاهدها فى العقل وتتعلق بأفكاره هى عملية الانشاء Composition وفيها يتم الجمع بين عدة أشياء من تلك الأشياء البسيطة التى تلقاها الذهن ... لانشاء أشياء أكثر تركيبا ، (II : VI)
..... ويعتقد لوك أنه بفضل عملية الانشاء واعتمادا عليها فقط يتحقق الابداء الى أفكارنا عن الأشياء الجزئية التى تشتمل على صفات بسيطة من شتى الأنواع • ويقال ان الحيوانات قادرة على النهوض بهذه العملية أيضا ، وان كانت لاتحقق تفوقا مماثلا لنا •

ولايرى لوك وجود اختلافات من حيث الكيف بين ملكاتنا الذهنية وملكات الحيوانات الا فى آخر العمليات التى ذكرها ، يعنى عملية « التجريد » abstraction ويرد هذا الاختلاف الى ان التجريد يحتاج الى استعمال الكلمات • والحيوانات لاتستعمل الكلمات ولا باقى الاشارات العامة • (١٠ : XI : II) غير أن لوك يعتقد انه حتى فى هذه الناحية أيضا ، أى فى أكثر العمليات تميزا التى يقوم بها العقل الانسانى ، كما يتصوره ، فان العقل يعتمد على شىء أشبه بتحويل أفكاره الحسية البسيطة والمركبة • وليس باستطاعته أن يخلق بالفعل أية أفكار راديكالية جديدة ، ويصف التطور الذى يؤدى الى التجريد على النحو الآتى :

« عندما تثبت الأفكار فى ذاكرة الأطفال ، اعتماداً على تكرار
الاحساسات ، فإنهم يبدأون شيئاً فشيئاً فى استعمال الاشارات ،
والاستعانة بالكلمات للدلالة على افكارهم لتوصيلها للآخرين . وهكذا
تستخدم الكلمات بمثابة اشارات خارجية للدلالة على افكارنا الداخلية .
ولما كانت هذه الافكار منتزعة من اشياء جزئية ، فإنه اذا اريد وضع اسم
مميز لفكرة جزئية سيعتاج الى عدد لانهاية له من الاسماء . وللحيلولة دون
وقوع ذلك ، قام العقل بصيغ المعانى المستمدة من الاشياء الجزئية بطابع
الكلية أو العمومية . ويتحقق ذلك اذا نظر اليها - كما هى فى العقل ، أى
منفصلة عن الموجودات وظروف وجودها الحقيقى . » ان هذه العملية
تسمى بالتجريد . وفيها تقوم الافكار المنتزعة من الكيانات الجزئية بالتمثيل
العام لكل ما ينتمى لنفس النوع ، (٩ و ٨ : VI : II)

لقد قدم لك هنا نظرية ترى ان جميع افكارنا المجردة أو افكارنا
الكلية أو العامة هى مجرد تجريدات منتزعة من افكسار جزئية مختلفة
حصلنا عليها عن طريق الادراك . والدعامة التى جاءنا بها فى هذه
النظرية لتفسير كيفية اكتساب اللغة اقرب الى السذاجة . على اننا اذا
تمعنا فى هذه النظرية فأننا سنراه قد تردى فيها فى هوة التحدى السابق
ذكره ، لأن أى شخص ينازع هذه النظرية بمقدوره الاتيان بمثل مضاد لأية
فكرة واضحة لايسطاع تفسير محتواها على هذا الوجه . غير ان المشكلة
المصاحبة لهذا التحدى ستظل باقية . وبالحال من مشكلة هامة !

وهكذا تكتمل العمليات العقلية التى اخترعها لك ، وظن ان العقل
يدخلها على الافكار المكتسبة عن طريق التجربة . ومن هنا اعتقد ان
معرفتنا برمتها تقبل التحليل باتباع واحدة أو اكثر من هذه العمليات .
وقبل ان ننتقل الى حديثه عن المعرفة (فى الكتاب الرابع) لابد من التنويه
بجملة فروق اقامها بين مختلف فئات افكارنا . ولقد سبق أن أشرت الى
تفرقة بين الأفكار الواضحة والأفكار الغامضة ، وبين الأفكار المتميزة
والمضطربة . وبالإضافة الى ذلك ، فإنه يشير الى امكان التفرقة بين
افكارنا تبعاً لأسس ثلاثة : « اما بالرجوع الى الأشياء التى أنتزعت منها ،
أو بالرجوع الى الأشياء التى قد يفترض أنها تمثلها . فاولاً - وعلى حد
قوله - انها » اما أن تكون حقيقية أو وهمية أو من صنع الفانتازيا .
ثانياً - اما أن تكون واقية أو غير واقية . ثالثاً - (اما) أن تكون
صحيحة أو باطلة » (١ - : XXX : II) وكما أشار ، ولما كان من
الأنسب التحدث عن « الحقيقة » و « الزيف » بالإضافة الى القضايا ، بدلا من

التحدث عنهما بالاضافة الى الافكار . ولما كانت التفرقة التى اقامهما بين الافكار الصحيحة والافكار الباطلة قد تمخضت - على ما يبدو - عن تفرقته بين الافكار الحقيقية والافكار الوهمية ، لذا فاننى سأكتفى ببحث التفرقتين الاولتين اللتين ذكرهما . وفى الحق فان هناك القليل مما يستاهل الذكر عنهما ماعدا الاكتفاء بالتنبيه اليهما . فاولا - وفيما يتعلق بالتفرقة بين الافكار الحقيقية والوهمية فان لوك يقول :

« اعنى بالافكار الحقيقية الافكار التى لها أساس فى الطبيعة ، كأن تكون مطابقة للكينونة الحقة والوجود الحق للأشياء أو نماذجها الرئيسية archtypes واصف بالافكار الفانتازية تلك التى ليس لها أساس فى الطبيعة أو التى لاتطابق حقيقة الكينونة التى تشير اليها ضمنا » (١٠ : : XXX : II)

وبعبارة أخرى فان الفكرة الحقة هى فكرة شىء ما موجود بالفعل . والفكرة الوهمية أو الفكرة الزائفة هى فكرة شىء ما غير موجود بالفعل . والنقطة الوحيدة المثيرة للاهتمام هنا هى أن مثل هذه الطريقة فى اقامة الفروق قد افترضت مسبقا وجود عالم مستقل عن افكارنا كما أن الكلام عن مطابقة افكارنا لمثل هذا العالم أمر يستحق الانتباه . ولكن بينما يميل آخرون الى الشك فى هذه الفروض المسبقة ، فان لوك قد التزم بها ، لاسباب سيجى ذكرها فيما بعد .

وبعد ذلك وفيما يتعلق بوصفه لبعض الافكار بالاستيفاء ووصف البعض الآخر بعدم الاستيفاء فانه يقول :

« من بين افكارنا الحقيقية ، فان بعضها واف والبعض الآخر غير واف . وما سميت بالافكار الوافية هو الافكار التى تمثل على نحو كامل النماذج التى يفترض العقل أنها مأخوذة عنها ، وانها تقصد الدلالة عليها اما الافكار غير الوافية ، فانها الافكار التى لاتزيد عن كونها تمثيلات جزئية أو ناقصة لهذه النماذج الدالة عليها » (١ : XXXI : II)

والفائدة الأساسية التى دفعت لوك الى اقامة مثل هذه الفروق هى تحديد الافكار البسيطة كثمة مختلفة عن الافكار المركبة للأشياء الجزئية . ولما كان قد نظر للعقل كشىء سالب تماما عند تلقيه للافكار البسيطة ، لذا اعتقد أن الافكار البسيطة - بصفة عامة - حقيقية ووافية معا . غير أن

الامر مختلف عن ذلك فيما يتعلق بالأفكار المركبة للأشياء الجزئية أو أنواع الأشياء . فلقد رأى أولا - « أن الأفكار المركبة عبارة عن تجميعات طوعية . فلما كانت هذه الأفكار المركبة تجميعات لأفكار بسيطة تلثم تحت اسم واحد ، فمن البين أن عقل الانسان يلجأ الى نوع من التحرر عند تكوين هذه الأفكار المركبة (: XXX : II) ويترتب على ذلك أن تكون أفكارنا المركبة أفكارا حقيقية أو غير حقيقية .

ثانيا - يعتقد لوك أنه ليس بين أفكارنا المركبة للأشياء الجزئية أية فكرة تتصف بالاستيفاء . فلقد عرف الاستيفاء بالرجوع الى التمثلات الكاملة . وليس بمقدورنا الزعم بأن أية فكرة مركبة قد تكون في حوزتنا لأى شيء جزئى تحيط احاطة كاملة بجميع ملامحه . وكتب لوك : « ان هذه الصفات والقوى الخاصة بالجواهر ، والتي صنعنا منها أفكارها المركبة عديدة ومتنوعة الى أبعد حد ، بحيث يتعذر احتواء الفكرة المركبة للانسان عليها جميعا (٨ : XXXI : II) وما ذكره لوك عن أفكارنا المركبة للأشياء الجزئية صحيح يقينا ، اذا سلمنا بافتراض أن معيار حقيقة أفكارنا وكفايتها يستند الى تناظرها هي والأشياء الموجودة مستقلة عن أفكارنا . ولن يعارض حتى العقلانيون وجهة نظره . والامر على العكس . فلقد كان هذا السبب بالذات هو الذى دفعهم الى نسبة أهمية قليلة الى أفكارنا الخاصة بالأشياء الجزئية الموجودة المستمدة من التجربة . أما موضع اختلافهم عنه فكان الاعتقاد بأن بالاستطاعة الاهتداء الى معرفة الطوائع الأساسية للأشياء بوجه عام ، بطريقة أخرى غير تجربة الادراك ، يعنى اعتمادا على البرهان العقلى المستند الى مقدمات بيئة فى ذاتها . وإذا كان هناك شيء ما يثير التساؤل فيما ذكره لوك عن الأفكار الحقيقية والواقعية ، بعد التسليم بنزعه الواقعية التى افترضها افتراضا مسبقا ، فانه اعتقاده أن جميع أفكارنا البسيطة تجمع بين الاتصاف بالحقيقة والاستيفاء . إذ أن هذا الاعتقاد يفترض اتصاف العقل بالسلبية الكاملة فى دوره الخاص بالأفكار . وهذا افتراض قد يقبل التحدى .

ولا يخفى وجوب وجود صلة بين المعرفة وأفكارنا . فلا انفصال بين المعرفة والفكر . والحق أننا لانصادف المعرفة الا كفكر . والفكر فعسل للعقل ، الذى لا يحصى على غير الأفكسار . وقد ساق ذلك لوك الى القول :

« المعرفة هي ... لاشيء سوى ادراك ما بين كل فكرة من أفكارنا والأفكار الأخرى من توافق أو اختلاف أو تنافر . وهذا هو كل ما يتعلق

بها . وحيثما يوجد هذا الادراك توجد المعرفة ، وعندما لا يوجد فاننا نشعر
بقصور المعرفة » (٢ : I : IV)

لأول وهلة ربما بدا هذا الكلام قد تضمن القول بأن المعرفة هى على
وجه الدقة مسألة : « ترابط وتوافق » لبعض أفكارنا هى والأفكار الأخرى .
ولكن لوك لم يقصد ذلك . اذ يرى أن أعظم جانب من معرفتنا مستمد من
مجرد ملاحظة الارتباط والتوافق بين بعض أفكار والأفكار الأخرى . على
أنه لو اقتصر معرفتنا على ذلك ، فلن يوجد بين معارفنا أى شىء سيصح
أن يوصف بأنه معرفة بأى شىء مستقل عن أفكارنا ، وبذلك لا تتوافر لنا
أية معرفة بالأشياء فى العالم ، ناهيك بالعالم فى جملته . غير أن لوك
يعتقد فى امكان حدوث جانب من المعرفة من هذا القبيل على اقل تقدير .
وعندما تحدث عن « الارتباط والتوافق » بين أفكارنا ، لم يخطر بباله
ترابطها هى والأفكار الأخرى فحسب ، وإنما خطر بباله أيضا أن يكون
هذا الترابط والتوافق مع الأشياء الموجودة بالفعل . وتبعاً لذلك ، تتألف
الأنواع الأربعة لمثل هذا التوافق التى فرق بينها من (١) الهوية أو
التباين (٢) العلاقة (٣) الاشتراك فى الوجود أو الترابط الضرورى (٤)
الوجود الحق .

وعندما تحدث لوك عن الهوية أو التباين ، كان ما جال بخاطره هو
مجرد درايئنا بطبيعة أفكارنا المختلفة واختلاف بعضها عن بعض .
والمعرفة هنا هى مجرد معرفة « توافق أية فكرة مع نفسها » وأن تكون
هى هى ووجود تباين بين الأفكار المتميزة » (٤ : I : IV)
وبعبارة أخرى ، أنها مجرد معرفة بما تدل عليه كل فكرة من أفكارنا بهذا
المعنى (البياض والسواد والمثلث والمربع والمنضدة والشجرة) ، وما بينها
من اختلاف كالقول (بأن الأبيض شىء والأزرق شىء آخر ، وأن المثلث
ليس مربعا وليست المنضدة شجرة) .

وعندما تحدث لوك عما يقصده « بالعلاقة » ذكر أن بعض أفكارنا
ترتبط بالأفكار الأخرى على أنحاء مختلفة . فمثلا الأبيض والأسود يرتبط
كل منهما بالآخر على نحو غير قائم فى العلاقة بين المثلثات والأشجار .
وهناك ارتباط بين الشجرة والمنضدة لا وجود له فى الارتباط بين المثلث
وقوس قزح . على أنه بينما يستطاع استخدام الأسماء الدالة على
الأشياء الحقيقية أو الفعلية هنا الا أن البحث لا ينصب على الأشياء
نفسها ، ولكنه يتركز بالأحرى على الأفكار المتضمنة . ان مثل هذه المعرفة

هى مجرد معرفة « بالارتباط والتوافق » بين أفكارنا أو معرفة تستند الى التباين والتنافر بينها (أو بين تنوعاتها) .

وبالمثل فان الارتباط بين مختلف الافكار هو ما جال بذهن لسوك عندما تحدث عن الاشتراك فى الوجود Co-existence أو الارتباط الضرورى . اذ كان ماخطر بباله هنا هو « الفكرة المركبة » ، كفكرة الكرسي على سبيل المثال ، ورأى انها تتألف من اقتران عدد من الافكار البسيطة التى تتبادر الى اذهاننا معا عندما نتصور الكرسي ، أو اذا استشهدنا بالمثل الذى جاء به « فانه قد تراءى لبعضنا أن عناصر مثل هذا النوع من الصفرة أو الوزن والقابلية للانصهار أو التشكل والذوبان inqueregia قد اقترنت واشتركت جميعا فى تكوين فكرتنا المركبة التى تدل عليها كلمة ذهب » (٦ : I : IV) ونوع المعرفة المقصود هنا هو معرفة ماهية الافكار البسيطة التى تعد جزءا لا يتجزأ من أية فكرة مركبة معطاة أو على حد قوله ، انها معرفة ماهية الافكار البسيطة المشتركة فى الوجود بالضرورة فى أية فكرة مركبة متاحة .

ولم يتحدث لوك عن المعرفة التى تخص الاشياء الأخرى غير العلاقة بين الافكار وعلاقة كل فكرة بالافكار الأخرى الا عندما وصل الى الفئة الرابعة فى تصنيفه للوجود الحق ، ووصف الفئات الثلاث الأولى من المعرفة بأنها معرفة تصورية وليست معارف وجودية existential (أى تخص الموجودات) . وهذا النوع من المعرفة – على حد قول لوك – « يخص الوجود الفعلى المتوافق والفكرة المثلة له » . واذا رجعنا الى المثل الدال على ذلك وذكره لوك سنراه يخص القول « بكنونة الله » الذى يصفه بأنه قول يمثل موجودا حقا (٧ : I : IV) ويرى أن القضايا التى يعبر عنها بالصيغة الآتية فيما بعد هى وحدها التى توصف « بالوجودية » لأنها غير قائمة على مجرد علاقة فكرة بأخرى كقولنا س موجود (و) هناك س فى العالم (وأيضا القضايا التى تفترض افتراضا مسبقا مضمرا اقوالا لا تمثل موجودات حقة) أى التى ترد الى الوجود الحق ، وليس الى مجرد علاقة بين فكرة وأخرى ، فانها توصف « بالقضايا الوجودية » .

ويرى لوك أن هذه الفئات هى التى تمثل الأنواع الأربعة للمعرفة ، التى باستطاعتنا الحصول عليها . ويحاجى بالقول بأن هناك ثلاثة سبل مختلفة لتحقيق ذلك : أولا – « الحدس » ، ثانيا – « البرهان » . وثالثا –

الاحساس - وربما بدا انه باضافته الحدس والبرهان قد زاد من امتداد قائمة العمليات الذهنية التي ناقشناها من قبل ^{١٠} ولكن اذا تمعنا سنرى ان هاتين الوسيلتين هما مجرد مركبات مختلفة للعمليات التي سبقت الاشارة اليها . اذ يتضح ذلك عندما نبحث ما الذى عناه « بالحدس » والبرهان . فاولا يستخدم لك مصطلح « المعرفة الحدسية » للدلالة على الحالات « التي يدرك فيها العقل الاتفاق والتباين بين فكرتين - بطريقة مباشرة - بالرجوع الى هاتين الفكرتين بالذات ، دون تدخل من أى شيء آخر » . وذكر امثلة لذلك « الأبيض شيء والأسود شيء آخر - وليست الدائرة مثلثا (١ : II : IV) ولايدل ذلك على ماهو أكثر من ادراك الافكار المتضمنة . بالاضافة بلا شك الى عملية التجريد) ، والمقارنة بينهما .

أما فيما يتعلق بمفهوم لك لمعنى « البرهان » فانه لايراه مختلفا جوهريا عن « الحدس » . اذ يرجع الاختلاف بينهما الى كون الارتباط بين فكرة وأخرى لا يتم مباشرة ، وانما بفضل تدخل عدد من الافكار الوسيطة التي ترتبط كل منها بالفكرة السابقة لها حدسيا . ويقول لك : « لايد ان يكون لكل خطوة دليل حدسى ترد اليه » (٧ : II : IV) فاذا اعتبرت كل خطوة من خطوات البرهان فى ذاتها مسألة توافق حدسى فان العمليات المشتركة فى البرهان ستكون مجرد العمليات المشتركة فى الحدس . ان هذا هو تحليل لك لما نسميه بالاستدلال ، وما يعنى بالبراهين العقلانية (٢ ، ٣ : II : IV) وجاءت امثلة براهينه مستخلصة اساسا من الهندسة باعتبارها تمثل نموذجا للاستدلال والبرهان . ويسترسل لك فيذكر أننا نحصل على جميع معارفنا بالحقائق العامة ، يعنى جميع معارفنا التى لاتعد مجرد معرفة بوجود اشياء جزئية ، على نحو أو آخر من طريقتين ، ويقول ان هاتين الوسيلتين (الحدس والبرهان) يمثلان درجتين لمعرفتنا . أما مايقصر عن بلوغ أى منهما ، ومهما صحبه من تأكيدات ، فانه لاينتمى الى ماهو أكثر من « الايمان » أو « الظن » ، ولايصح ان يسمى معرفة ، على أقل تقدير فيما يتعلق بعالم الحقائق العامة (١٤ : II : IV)

وعلى هذا فأننا اذا استثنينا مسألة معرفة وجود الأشياء الجزئية عن طريق الاحساس - وهو نوع من المعرفة خصه لك بمرتبة دانيه نوعا - فان ماذكره عما ينضوى تحت عنوان المعرفة ، والجراءات التى تتبع لاكتسابها ، يكاد يتشابه وما نذكره العقلانيون . ففى نظره ونظرهم ، لاشيء يحتسب معرفة اذا افتقر الى اليقين الكامل ، واذا لم نهتد اليه

أما عن طريق الحدس أو عن طريق البرهان • ويرجع الاختلاف الأساس بينه وبينهم الى أنه قد قصر الأفكار التي ينطبق عليها الحدس والبرهان على الأفكار المستمدة - فى آخر المطاف - من المدركات الجزئية • ولكن فى نظره ونظرهم ، فإن علوما كالفيزياء والبيانات هى التى تزودنا بالجانب الأكبر من معرفتنا ، بينما من غير الاستطاعة القول بأن معظم قضايا علم الطبيعة تمثل المعرفة ، لأن أفكارنا الخاصة بالوقائع التى تعنى بها العلوم الطبيعية أقل مما هو كاف ، كما أن قضاياها ليست يقينية حدسا أو برهانا •

وعندما اتجه لوك الى البحث عن الى أى مدى تمتد معرفتنا عندما تكون مستمدة عن طريق الحدس أو البرهان ، فإنه اهتدى الى نتائج أشد انحصارا من النتائج التى اهتدى اليها العقلانيون ، من تأثير القيود التى فرضها على الأفكار التى سيعتمد عليها • واعتقد فيما يتعلق «بالهوية والتباين» أن لدينا معرفة حدسية بهوية جميع أفكارنا الواضحة ، والاختلافات بينها (٨ : III : IV) وفيما يخص « العلاقة » ، رأى « أنه بينما يعد هذا المجال أوسع ميدان فى معرفتنا » (١٨ : III : IV) إلا أنها محصورة فى برهان العلاقات بين الأفكار التى تتوافر لها بحكم ما بين تصوراتها من ترابط ، وما يترتب عليها من متضمنات • وتعتمد هذه الحقائق الى حد كبير على حقائق الرياضيات والاحكام الأخرى التى نسميها الآن الحقائق التحليلية ، أى الحقيقة بحكم معانى المصطلحات المستخدمة • ولكن لما كانت هذه الحقائق تخص العلاقات بين أفكارنا فحسب ، فإنها لا تمثل معرفة أى شىء موجود مستقلا عن أفكارنا •

أما مسألة « الاشتراك فى الوجود » Co-existence أو الارتباط الضرورى للأفكار فيقول لوك عنها : « فى هذه الناحية فإن معرفتنا قاصرة للغاية » (٩ : III : IV) نعم باستطاعتنا أن نلاحظ اشتراك أفكار بسيطة مختلفة فى الحدث ، وقد تتضمن فكرتنا عن نوع ما من الشىء المركب مجموعة من الأفكار البسيطة ، ولكن غالبا ما لا يكون بمقدورنا أن نعرف هل ترتبط هذه الأفكار ارتباطا ضروريا كل منها بالأخرى ، أو أن كل ما هناك هو تصادف تآنيها فى الوقوع • ويقول لوك : « ان الأفكار البسيطة التى تتألف منها أفكارنا المركبة عن الجواهر قد صنعت فى الأغلب بحيث لا تحمل فى طياتها وفى طبيعتها أية روابط ضرورية بالأفكار البسيطة أو أى تنافر معها » (١٠ : III : II) ومن هنا نستخلص أنه ليس باستطاعتنا الاعتماد على الحدس أو البرهان للذهاب بعيدا فى تحديد

العلاقة الضرورية المتبادلة بين الأفكار • ولما كان معظم الاحكام العامة للعلوم ليست مجرد بيانات عن التجارب الجزئية ، فانهما ستتقصر عن الاتصاف بكونها معرفة عامة حقا ، لأن الافكار التى تربط بينها غالبا مايتعذر ادراكها حدسيا أو برهنة ضرورة ارتباطاتها •

وأخيرا وفيما يتعلق بالوجود الحق ، يعتقد لوك أن الحدس والبرهان مما يؤكدان لنا وجود شيئين فقط لاغير : أنفسنا والله (٢١ : III : II) ولم يتوقف لوك عند هذين الشيئين ، لأنه رأى ان لدينا أيضا معرفة من نوع آخر • انها المعرفة الحسية أو المعرفة عن طريق الحس للأشياء الماثلة أمام حواسنا • ولكن هذا النوع الأخير من المعرفة يقصر عن الذهاب بعيدا • ويرجع ذلك الى : - أولا - لأن المعرفة من هذا النوع لا تمتد بحيث تشمل الأشياء التى ليست ماثلة الآن أمام حواسنا • ثانيا - يعتقد أنه بينما فى مقدورنا الحصول على معرفة بوجود هذه الأشياء ، الا أننا لانعرف أكثر من القليل نسبيا عن طبيعتها الحقة •

وهكذا يكون مجال معرفتنا محصورا فى نظر لوك ، لأنه يفترض : (أ) - أن كل مانحن على دراية به لا يزيد عن أفكار ولا يمتد الى الأشياء ذاتها • (ب) ان جميع أفكارنا اما مستمدة من الادراك أو خالية من المضمون ذى المغزى ، (ج) ليس بالاستطاعة القول عن أية قضية عامة انها تمثل معرفة الا اذا اتضح انها مؤكدة حدسا أو برهانا • ولوك فيلسوف تجريبي ، وقد كشف عن اتجاه مماثل لاتجاه العلماء التجريبيين عندما نسب الأهمية للتجربة ، وعندما أعرب عن عدم استعداده لقبول أى نسق منطقى مستخلص من مبادئ غير تجريبية كوصف للحقيقة • ولما كان لوك قد اعتقد أن ما هو ماثل أمام عقولنا ليس الأشياء ذاتها ، ولكنه بالأحرى أفكار علاقتها الحقة بالأشياء تتجاوز فهمنا ، ولما كان لديه معيار عال لليقين لتحديد ما يختسب معرفة وما لا يختسب كذلك ، فانه انتهى مثلما انتهى العقلانيون ذاتهم الى انكار الاعتراف بأغلب المعرفة العلمية والتجريبية كمعرفة على الاطلاق • واختلف عن العقلانيين فى جانب واحد وهو نفيه وجود طريق آخر للاعتداء لأى نوع آخر من المعرفة بطبائع الأشياء •

الله والانسان والأشياء

فاذا سلطنا بنظرة لوك الى الطبيعة وأصل أفكارنا وطبيعة معرفتنا ومداها وحدودها ، فإن السؤال الذى سيثار بعد ذلك يتناول ما الذى

بمقدورنا أن نعرفه عن وجود الأشياء القائمة بالفعل وطبائعها ؟ هنا ننقل من أبستمولوجيته إلى ميتافزيقيته ، أو على أقل تقدير - إلى نظراته الخاصة بالله وأنفسنا وعالم الأشياء . ولقد أدرك لوك أن باستطاعتنا الاهتمام إلى قدر ما من المعرفة في هذه المسائل رغم الحدود المفروضة على المعرفة التي بينها . بيد أنه لما كانت المعرفة مسألة أفكار ، فلا يخفى أننا سنعجز عن الحصول على معرفة بأي شيء ليس لدينا أفكار عنه . وتمشياً مع ما ذكره ، فإن ما عندنا من أفكار يقتصر على الأفكار الخاصة بثلاثة أنواع من الجواهر : (أ) الله (ب) العقول المتناهية (ج) الأجسام (٢ : XXVI : II) ومن هنا فحتى من حيث المبدأ ، فليس بمقدورنا أن نحصل على غير معرفة وجود الأشياء من الأنواع الثلاثة المذكورة آنفاً .

وينزع لوك بعد ذلك إلى الاعتقاد بأننا نعبرف معرفة حقة (أو باستطاعتنا أن نعرف على أقل تقدير) أن هذه الأشياء الثلاثة جميعاً موجودة بالفعل . وكتب يقول : « أقول أن لدينا معرفة بوجودنا اعتماداً على الحدس ، وبوجود الله اعتماداً على البرهان ، وبالأشياء الأخرى عن طريق الاحساس » (٢ : IX : IV) غير أن معرفة أننا موجودون وأن الله موجود والأشياء موجودة شيء ، ومعرفة ماهية طبائعها شيء آخر ، ومن ثم فهناك سؤالان يحتاجان إلى البحث : فكيف تبعا لما ذكره لسوك يستطاع إثبات وجود هذه الكيانات ؟ وماذا بوسعنا أن نعرف عن طبائعها ، أن كان هذا الأمر ميسوراً ؟ وسأبدأ بما أراد أن يقوله عن مسألة وجودنا .

لعل القول بأنه قد جاء بحجة تثبت وجودنا ليس بالقول الدقيق ، لأنه يرى أن لدينا معرفة مباشرة بوجودنا ، وأننا نستنتج ذلك من وجود الأشياء الأخرى ، ففي نظره ، ليس هناك ما هو أكثر يقيناً من وجودنا ، ولا حتى كوننا نفكر أو أن لدينا إدراكات متنوعة . وكتب يقول :

« فيما يخص وجودنا ، فإننا ندركه بسهولة ، وبقدر كبير من اليقين ، بحيث لا توجد حاجة تدعو إلى اللجوء إلى أي برهان . وليست لدينا القدرة على إثبات ذلك . فليس هناك ما هو أكثر وضوحاً من وجودنا . فأنا أفكر وأستنتج وأشعر بالمتعة والألم . فهل باستطاعة أية حالة من هذه الحالات أن تكون أوضح في نظري من وجودي ؟ وإذا عرفت أنني أشك ، فإني أدرك أدراكاً مؤكداً وجود الشيء الذي أشك فيه بنفس اليقين الذي

أدرك به الفكر الذي ادعوه بالشك . وبعد ذلك ، تقنعنا التجربة بأن لدينا معرفة حدسية بوجودنا ، وأن عندنا ادراكا باطنيا لا يخطئ . بأننا كائنون ، (٣ : IX : IV)

وأول ما يستاهل الملاحظة هنا هو أن لوك لا ينحو في استدلاله نفس منحى ديكارت ، الذي سبق أن حاجى بالقول بأن ما يثبت ضرورة وجوده هو حقيقة أنى أفكر ، ولكنه أثبت « وجودى » كنتيجة مستخلصة من حجة مؤادها (أنا أفكر . . إذن فأنا موجود) أما لوك فلم يبد له وجودى كشيء استنتجه من حقيقة قيامى بالتفكير . ولكنه رأى الأرجح هو أن وجودى شيء أدركه (ولقد استعمل هذا المصطلح مرارا فى الفقرة موضع البحث) ، وشيء أدركه على الفور ، وعلى نحو مباشر ، مثلما أدرك أنى أفكر أو استنتج أو أشك .

هذا هو الأسلوب الذى يتبعه لوك فى نقاشه . غير أننا قد نتساءل : « ما الذى يعنيه القول أنى أدرك » ؟ فلست أدرك « الوجود » كما هو كذلك . فليس هناك شيء مانستطيع تسميته الوجود . والأصح هو أنه قد يكون هناك أشياء موجودة . فلعن لوك قد أراد القول أن ما أدركه هو « نفسى » الموجودة . ولكن هل يصح القول أننى أدرك بالفعل شيئا يمكن تسميته نفسى ؟ وهل أدرك بالاضافة الى مختلف التصورات والأفكار البسيطة والأفكار المركبة « نفسا » عندها هذه الأفكار والمعانى ؟ . يقول لوك : « أن لى بالتاكيد ادراكا لوجود شيء يشك ، مثلما لى لى ادراكا لذلك الفكر إسميه بالشك . ولكن هل حقا أنا أدرك « شيئا يشك » ، وأيضا « الفكر الذى إسميته بالشك » ، حتى وأن استعملت هذا المصطلح ببعض التساهل » .

وربما افترضنا أن « النفس » ، التى خطرت ببال لوك كانت شيئا شبيها « بالجواهر المفكر » عند ديكارت . إذ استخدم لوك ذاته تعبير « الجواهر الروحاني » فى الكتاب الثانى . وقد يبدو وجود هذا الجوهر الروحاني - أن وجد مثل هذا الشيء - هو ما قصده بقوله أنه « يدركه » أو « يستبصره » . ولكنه عندما يتحدث فى الكتاب الثانى عن « الجواهر الروحاني » ، فإنه يفكر صراحة ادراكنا فعلا لى جوهر على الاطلاق ، بما فى ذلك الجواهر الروحاني ويكتب :

« إذا تأمل أحد داخل نفسه باحثا عما يعنيه بالجواهر البحث بوجه عام ، سيرى أنه ليس لديه أية فكرة أخرى عنه على الاطلاق . وغاية ما هناك

هو افتراض لشيء لا يعلم ماهو يقوم بدور دعامة مثل هذه الكيفيات
القادرة على تزويدنا بالأفكار البسيطة ، والكيفيات التي تدعى بصفة عامة
بالعوارض accidents (٢ : XXIII : II)

إن لوك يتحدث هنا عما يدعوه « بالجواهر الجسماني » ولكنه يواصل
كلامه فيقول :

« يحدث الشيء نفسه فيما يتعلق بما يفعله العقل كالتفكير والاستنتاج
والخوف ٠ الخ ٠ ونحن نستنتج أن مثل هذه الأفعال لا تقوم بذاتها ،
ولا ندرك كيف يكون بمقدورها أن تنتمي إلى جسم ، أو يكون الجسم قادرا
على إحداثها ٠ ونحن نميل إلى الاعتقاد برد هذه الأفعال إلى جوهر آخر
ندعوه بالروح ، التي يفترض - ودون معرفة لماهيتها - أنها البنية
الأساسية لتلك العمليات التي نجربها داخل نفوسنا » (٥ : XXIII : II)

غير خاف ما يترتب على ما قاله لوك ، وما يخلقه من مشكلة تمس
معرفتنا بوجودنا ٠ فإذا صح أن النفس لا تتعدى كونها شيئا لا ندركه
بالفعل ، وإنما هي مجرد بنية أساسية نساق إلى افتراضها لدعم مختلف
العمليات الذهنية التي ندركها داخل أنفسنا ، فهل بوسعنا لو صح ذلك
أن نرى كيف سيتسنى لنا القول أننا نعرف بوجودها معرفة مباشرة
وحسية ٠ وإذا كانت مجرد شيء تدرك فكرته عن طريق الاستدلال فحسب
فإن وجودها أنشد لن يكون أكثر من شيء يدرك بواسطة الاستدلال
فحسب ، ولو صح ما يقوله لوك عن وضع فكرتنا عن « الجواهر الروحي »
فإنه لن يكون واضحا ما الذي كان يعنيه أو تثبته ملاحظاته عن معرفتنا
بوجودنا ٠

أما وجود الله فمسألة يعتقد لوك أنه بالمقدور إثباتها اعتمادا على
البرهان ٠ على أن برهانه لاثبات وجود الله لم يتخذ شكل البرهان
الاونطولوجي (الدليل الوجودي ، ولكنه بالأحرى جاء صورة من
البرهان الكوزمولوجي ٠ وباختصار ، فإنه يرى أنه بالاستطاعة إثبات
وجود الله وأيضا عدد من صفاته ، إذا سلمنا فقط بأننا موجودون وقادرون
على الإدراك والمعرفة ، ويرى أن وجود « الكائن الأبدى » أمر يستخلص
من كوننا نحن أنفسنا موجودون ، ويقول : « إن الإنسان يعرف بفضل
اليقين الحدسي أن العدم المحض يعجز عن إنتاج كيان حقيقي ٠ فإذا أمكننا
أن نعرف أن هناك كيانا حقيقيا ما (مثلما نفعل - نحن أنفسنا ٠٠٠٠)
سيكون من البراهين الجلية القول بأن هناك شيئا ما قد وجد منذ الأزل »
(٣ : X : IV)

غير أن لوك لم يذكر حتى الآن أى شيء عن طبيعة هذا « الشيء ما » ،
الذى لابد أن يكون قد وجد منذ الأزل . فكل ما قيل حتى الآن هو أن هذا
« الشيء ما » ربما كان المادة البحتة . ولكن لوك يلاحظ بعد ذلك : « إن
الإنسان يكتشف فى نفسه ادراكا ومعرفة » (٥ : X : IV) . ويزعم
أنه من الواضح « أن ما يكتسب وجوده - وبدايته من شيء آخر لابد أن
تنقل الى كينونته ما تنصنف به كينونة الآخر » (٤ : X : IV)
ويقول : « أن ما يترتب على ذلك هو وجود كائن عليم من الأزل . فمن المحال
أن تكون للأشياء المحرومة من العلم ٠٠٠ والتي ليس لديها مدركات
القدرة على خلق كائن عليم ٠٠٠ فمما يتعارض وفكرة المادة الفاقدة الحس
أن تكون قادرة على تزويد نفسها بالحس والادراك والمعرفة » (٣ : X : IV)

وهكذا يكون لوك قد اعتقد أن هناك نوعين مختلفين اختلافا جذريا
من الكيانات فى العالم : أولا - ما يوصف بكيانه المادى الخالص - بالافتقار
الى الحس والادراك أو الفكر - ثانيا - هناك كائنات راشدة مدركة
ومفكرة ، كما تتمثل فى حالتنا ، ويسمى هذا النوع بالعرفانى Cognitive
والنوع الآخر باللاعرفانى incognitive (٩ : X : IV) ولما كان
من المفروض استحالة أن يحمل أى شيء ما ملامح ليست موجودة فى
الشيء الذى أحدثه ، أو أخرجه الى الوجود ، لذا فقد استنتج لوك
من حقيقة وجود كائنات عرفانية (يعنى نفوسنا) أن من أحدثها لابد
أن يكون هو ذاته « عرفانيا » .

فإذا تعين إذن وجود شيء أبدى ما ، فلا يخفى عن عقلنا ، أنه لابد
أن يكون كائنا عرفانيا . فكما يتعذر تصور قدرة المادة اللاعرفانية البحتة
على إنتاج كائن ذكى مفكر ، فأیضا يستحيل تصور قيام العدم - اعتمادا
على ذاته - بإنتاج المادة . أن أى شيء سيضاف بكونيته الأبدية يجب
أن يتحلى وأن تتوفر له - فى أقل تقدير - جميع الكمالات التى بالمقدور
أن توجد فى حالة وجوده (١٠ : X : IV)

وعلى هذا النحو ، اهتدى لوك الى « الحقيقة اليقينية الجلية بأن
هناك كائنا أبديا عظيم القوة والعلم ٠٠٠ واستنادا الى هذه الفكرة ، وبعد
بحثها - إذا دعا الأمر - سيسهل استخلاص جميع تلك الصفات الأخرى
التي علينا أن ننسبها الى الكائن الأبدى » (٦ : X : IV) أن هذا
الكائن هو ما درجنا تقليديا على تسميته « بالله » . ولقد انضح إن لديه
الصفات ذاتها التى نسبت تقليديا لله .

والنموذج العام لهذا البرهان ينبغي أن يكون مألوفاً الآن ، وإن كان
لوك قد أجرى بعض التصويرات هنا وهناك • وسأكتفى بذكر ملاحظتين
عنه : أولاً - يتعين أن يكون واضحاً أن هذا البرهان سيتصف بفاعليته
إذا - وكرر كلمة « إذا » - افترضنا أن الأشياء ليس بمقدورها أن تظهر
للوجود من تلقاء نفسها من العدم ، وإن أى معلول لن يتصف بالكمال أو
بأحدى الصفات التى لا تتوافر لعلته • وباختصار - لقد اعتمد البرهان
على صحة إحدى الصور القوية لبدا السبب الكافى • ثانياً - يتعين أن
يكون واضحاً أن هذا الموقف يخلق مشكلة للوك • فإذا سلمنا بتطوره إلى
الطبيعة وأصول أفكارنا وطبيعة معرفتنا وحدودها ، فإنه لن يسهل إدراك
كيف سيتسنى له تبرير اعتماده على هذا المبدأ • ولقد حذر لوك المرة تلو
الأخرى ضد الاستدلال من مبادئ مجردة ليست مستمدة من التجربة
ومؤيدة منها ، ولكنه يقينا تناسى ذلك عندما قدم برهانه عن طبيعة الله
ووجوده • وربما قال أحد العقلانيين أن خطأ لوك إنما يرجع إلى عدم
اعتماده على هذا المبدأ ، ولكنه يرجع بالأحرى إلى أنه قدم نظرية فى
المعرفة لم يسمح فيها باستخدام هذه المبادئ • ولكن إذا سلمنا بنظرية
المعرفة عند لوك ، فإنه من المؤكد تعرض برهانه عن الله وطبيعته
للاعتراض •

أما الأشياء الأخرى غير أنفسنا والله ، فإن لوك يعتقد أن اثبات
وجودها لن يتحقق بالاعتماد على الحس البحت ، ولا بالاستدلال
المنطقى أو البرهان المنطقى ، ولكنه يرى إمكان الحصول على معرفة
بوجودها باتباع وسيلة أخرى ، يعنى - على حد قوله - بوساطة
« الاحساس » • ويقر لوك القول بأن وجود الأشياء التى ليست حاضرة
حضوراً مباشراً أمام حواسنا قد تكون مثار شك ، ومن ثم فليس بالمقدور
القول بأنها معروفة ، ويقول ولكن عندما تصبح حاضرة حضوراً مباشراً
لحواسنا : « فأننا سنزود بدليل يزِيل جميع شكوكنا » (IV : II : ١٤)
وعندما شرع يناقش هذه النقطة عمد إلى القول بوجود اختلاف لا ينكر
بين الأفكار التى نتذكرها أو نتخيلها فحسب ، وبين الأفكار « التى تتوارد
بالفعل إلى أذهاننا عن طريق الحواس » • وقال : « انى أسأل أى شخص
لم يشعر بوعى منبع وجود اختلاف فى حالة الإدراكات بين مشاهدة الشمس
فى الصباح والتفكير فيها فى المساء ، وبين شم زهرة عطرية كالوردة
والقرنفلة والاكْتفاء بالتفكير فى رائحتها و عبقها » • ويستخلص من ذلك
« علينا أن نضيف إلى نوعى المعرفة السالف ذكرهما هذا النوع المتعلق

بوجود أشياء خارجية معينة والذي نحصل عليه عن طريق الإدراك والرعى
الذي لدينا عن المدخل الفعلى الذي تدخل منه الأفكار الصادرة عنهما ،
(١٦ : II : IV)

ثم يعاود الرجوع الى هذه الحجة ويذكر أن « بمقدور الانسان أن
يعرف وجود شيء آخر » عندما يتعامل وإياه بالفعل ، فيدفعه الى
ادراكه ، (١ : X : IV) ويقول : « ان التلقى الفعلى للأفكار من
من الخارج » هو الذى تبيننا الى وجود الأشياء الأخرى ، ودفعنا الى
معرفة وجود شيء ما هو علة الفكرة التى لدينا عنه ، بالرغم من عجزنا
عن معرفة كيف يحدث ذلك ، أو حتى دون قيامنا بالبحث فى هذه الناحية ،
لأن معرفتنا للطريقة التى انبعثت بها (أفكارنا) ليست مستمدة من يقين
حواسنا ، وعلى الرغم من أن هذه الحالة لا تتمتع بيقين مماثل للبرهان ،
الا أنه بالاستطاعة تسميتها بالمعرفة ، وهى التى تثبت وجود الأشياء
بدوننا ، (٢ ، ٣ : XI : IV)

ولكن هل حقا تثبت هذه الطريقة « أن الأشياء موجودة بدوننا » ؟
فأولا - وحتى اذا سلمنا بوجود اختلاف بين الأفكار التى نحصل عليها
بمشاركتنا فى الأفعال التى نسميها « رؤية الشمس » ، و « تذوق الورد
أو شمسها » ، وبين الأفكار التى نحصل عليها عندما نشغل بأفعال نسميها
بالتذكر أو تخيل كيف تبدو الشمس أو كيف يبدو مذاق شيء ما أو رائحة
الورد ، الا أن هذه الاختلافات فى ذاتها لا تثبت أنه فى حالة الأمثلة
الأولى ، كانت هناك بالفعل أشياء مستقلة عنا هى علة ما حصلنا عليه من
أفكار . أجل أن هناك اختلافا ، ولكن فى الحالتين ، وتبعاً لما يذكره لوك عن
هذا الموضوع ، فإن جميع ما ندركه ادراكاً مباشراً هو أفكار يقينية ،
ويقول أنه فى أمثلة الحالة الأولى ، فإن ما يحدثه شيء ما من أثر على
حواسنا هو الذى أحدث الأفكار التى لدينا . وهذه هى نظرية العلية فى
الإدراك . ولكن كيف يمكننا أن نعرف أن هناك أشياء مستقلة عن الأفكار
التي قامت بأحداثها ، مادام كل ما ندركه ، فى رأيه ، هو الأفكار التى أصر
على التفرقة بينها وبين الأشياء .

وهذا يسوقنا الى نقطة ثانية . لقد تحدث لوك عن الأشياء ، وكأننا
نشاهدنا بالفعل عندما تحدث أثراً فينا ، وكان أفعالها تحدث الأفكار التى
لدينا عن هذه الأشياء . غير أننا لانحصل على مدركين متآيين أحدهما
للفكرة التى تحدثها فاعلية الشيء ، والمدرک الآخر للشيء الذى أحدث

الفكرة • فهناك مدرك واحد فقط ، اما أن يكون ادراك الشيء ، أو ادراك الفكرة التى تحدث لنا على نحو ما • على أن لو كان قد بين صراحة أن الافكار وحدها هى ماندرك ادراكا مباشرا • ولكن لو كان ذلك كذلك ، لكان معناه اننا لن ندرك شيئا آخر غير هذه الافكار التى أحدثها على هذا الوجه • ويقول لو كان : « وكما سبق أن لوحظ ، ان عدم معرفتنا للطريقة التى جاءت بها افكارنا • • لا يرجع الى يقينية حواسنا » • وهذا صحيح ، عندما يتعلق الأمر بمضمون افكارنا ، ولكن الأمر يختلف بالقطع عندما نبحث أصل افكارنا • فاذا لم تكن قد خبرنا أى شيء خلاف افكارنا ، فان حواسنا لن تكون قادرة على تعريفنا أى شيء عن أصل افكارنا • كما ان حقيقة ادراكنا للالوان والاصوات والمذاقات والروائح ، لاتكفى وحدها لاثبات وجود الأشياء بدوننا • وقد يرد لو كان على ذلك بالقول : « ولكن اذا لم تقم الأشياء باحداث هذه الافكار داخلنا ، فمن هو الذى يحدثها ؟ » والرد المشروع الأوجد على ذلك ، اذا سلمنا بنظرية لو كان فى المعرفة لابد أن يجيء كالاتى : « ياله من سؤال عويص ! » •

وليس من شك أنه قد يصح القول بوجود أشياء مستقلة عنا ، وانها هى التى تحدث مالدينا من افكار ، وان كان لو كان لم يبين لنا أن هذا كذلك ، ومن ثم فمن المتعذر القول بأنه يعرف أن هذا كذلك ! • وعندما ألفى ديكارت نفسه فى مأزق مماثل ، فانه جاءنا بالبرهان الذى يمكن العثور عليه فى « تأمله السادس » • والظاهر أن لو كان كان يحتقر هذا البرهان الديكارتي ، ولم ير أنه مطلوب على أى نحو • ولكنه فى الحق قد بلغ موقفا يجعله فى حاجة اليه ، لو كان المراد هو الاهتداء الى معرفة وجود الأشياء الأخرى ، الى جانب معرفتنا لأنفسنا والله • وليس لدى لو كان هذه المعرفة • وهذه صعوبة سيبندل بركللى وهيوم جهودهما لتدليلها •

غير أنه اذا افترضنا أن هناك أشياء موجودة أخرى غير الله وأنفسنا فان السؤال سيثار عن ماهية طبيعتها • وهنا يعتقد لو كان ويصر أنه مهما كانت ماهيتها الداخلية ، فان معرفتنا بطبيعتها ستقتصر على الحصول عليها • ويكتب قائلا :

« بغض النظر عن الطبيعة الخفية والمجردة للجواهر بوجه عام ، فان جميع مالدينا من افكار عن الأنواع الجزئية المتميزة للجواهر لاتزيد عن كونها تجميعات لأفكار بسيطة مشتركة فى الوجود • ولما كانت علة اتحادها أو تجمعها غير معروفة ، فان هذا قد جعل الكل يبدو وكأنه متقوم بذاته •

فعن طريق تجمع الافكار البسيطة على هذا النحو ، ولاشئ غير ذلك ،
فاننا نتمثل أنواع الجواهر المميزة لأنفسنا ، (٦ : XXIII : II)

ان لوك موقن بأن مالدينا من أفكار عن الأشياء يرجع الى ما تحدثه
هذه الأشياء من اثر على حواسنا . ولكننا غالبا ما نعجز عن اكتشاف ما الذى
طرا على هذه الأشياء ودفعها الى احداث هذه الطائفة المتميزة من الافكار
البسيطة فينا . ويتكشف افتقارنا الى أية معرفة بالطبائع الأساسية
للأشياء من كوننا لن نستطيع استنتاج ماهية جميع خصائصها الا اذا
توافرت لنا مثل هذه المعرفة ، دون أن نلجأ الى التجربة ، بينما نحن
لنستطيع - فى الحق - أن نجعل أفكارنا عن هذه الخصائص الا من
خلال التجربة . ويقدر علمنا ، فلو توافرت لنا حواس أكثر مما عندنا لما
كان من المستبعد أن نحصل على أفكار أخرى عنها ، ان كل هذه البيانات
تثبت عدم معرفتنا لماهية الطبائع الأساسية التى تأثرنا بها على نحو
ماحدث . وهذا يدل على أن الاكتفاء بمعرفة الأفكار لن يفي بغايتنا .

ومن بين تجميعات الأفكار البسيطة التى تتألف منها أفكار الجواهر
عندنا يفرق لوك بين فئتين : الفئة الأولى - وتخص الأفكار التى تناظرها
ماسماه الكيفيات الأولية للأشياء . والفئة الثانية هى التى تناظر ماسماه
بالكيفيات الثانوية . ان بعض الكيفيات التى ننسبها للأشياء انما هى
كيفيات لدى الأشياء بالفعل ، وتقترب فى الشبه كثيرا هى وما نتصوره
فى أفكارنا عنها . وهذه هى الكيفيات الأولية . ولكن عندنا ايضا أفكارا
بسيطة ليست مشابهة بالفعل لما تحتويه الأشياء ذاتها من كيفيات . انها
تحدث عندنا بالأحرى من تأثير ماسماه لوك بالقوى الكامنة داخل الأشياء
ذاتها (وهى فى الواقع تشكيلات لكيفيات أولية تفلت من ادراكنا) ،
ويسمىها لوك بالكيفيات الثانوية ، ويقول عنها :

« اذا نظر لكيفيات الأجسام - على هذا النحو - سيبين أنها أولا
- كيفيات تبدو شديدة الالتصاق بها وغير قابلة للانفصال عنها ، يعنى
كالصلابة والشكل والحركة . . وهذه اسمىها بالكيفيات الأصلية أو
الأولية للجسم ، والتى اعتقد أن بمقدورنا أن نلاحظ ما تحدثه من أفكار
عندنا .

ثانيا - هناك كيفيات غير موجودة فى الأشياء ذاتها ، ولكنها تمثل
قوى تحدث احساسات مختلفة لنا ، وترجع فى الأصل الى كيفياتها الأولية

كالسعة والشكل والتكوين والحركة ، يعنى الكيفيات المثلثة للجوانب
اللامحسوسة فى هذه الأشياء ، وتمثل فى الألوان والاصوات والمذاقات
... الخ . وأسمى هذه الكيفيات بالكيفيات الثانوية ، (: XIII : II)

ومن هنا وبينما يتعذر علينا الاهتداء الى اية معرفة كافية بالطبائع
المادية للأشياء ، فأننا نرى لوك يعتقد أننا يفضل مايتوافق لنا من افكار عن
الكيفيات المادية فأننا نستطيع الاحاطة ببعض من خصائصها الحقة على
اقل تقدير . اذ يقول : « ان الافكار المتعلقة بالكيفيات الأولية للجسام
بمثابة اشباه لها ، ونماذجها موجودة بالفعل فى الأجسام ذاتها ،
(: XIII : II) وهكذا لا يقتصر ما فى العالم من جواهر فى نظر لوك
على الجواهر الروحية (كأنفسنا) والله وحسب ، وانما هناك أيضا جواهر
ممتدة أو أجسام تشتمل خصائصها على مختلف الكيفيات الأولية التى
ذكرها . ولما كان لوك قد اعتبر افكارنا الخاصة بهذه الكيفيات اشباها لها ،
فان هذا سيعنى توفر بعض المعرفة لنا بما يشبه هذه الأشياء من الناحية
العامة والناحية الخاصة أيضا .

بيد انه لابد أن يلاحظ انه لو صح وجود مشكلة فى الحجة التى
أوردها لوك عن وجود مثل هذه الأشياء ، فان هناك مشكلة حقيقية مماثلة
ستظهر هنا . فقد يثار السؤال الآتى : اذا كنا لاندرك هذه الأشياء ادراكا
مباشرا ، وانما ماندركه لايزيد عن افكار فحسب ، يفترض انها أتبعثت
من تأثير هذه الأشياء على حواسنا ، فأنى لنا أن نعرف وجود تشابه بين
هذا الجانب من الافكار - والذى يسميه لوك افكار الكيفيات الأولية -
والملاحح الخاصة بهذه الأشياء ، . ولربما يصح القول بأن الامتداد والشكل
والحركة والعدد وما اشبه من الملاحح التى لاتقبل الانفصال عن فكرتنا
عن الجسم أو الجوهر الجسمانى ، ولكن كيف يمكننا أن نثبت أن مصدر
فكرتنا - بالفعل - هو حقا شئ يتجاوب وفكرتنا عن الجسم أو الجوهر
الجسمانى ؟ . وباختصار ، وكما سيلاحظ الفلاسفة الذين جاءوا فيما
بعد ، فان رأى لوك بأن الافكار هى كل ماندركه بطريقة مباشرة يشير
الشكوك التى لن تقتصر على ما ذكره عن أن بمقدورنا أن نعرف أن الأشياء
الفزيائية موجودة ، وانما أيضا فيما يخص تفرقه بين الكيفيات الأولية
والكيفيات الثانوية وما ذكره عن عدم قدرتنا معرفة أى شئ على الاطلاق
عن خصائص الأشياء التى يفترض انها أحدثت افكار الأشياء عندنا ،
ولقد أصر لوك على القول بمحدودية المعرفة التى بمقدورنا الحصول عليها
عن أشياء أخرى غير أنفسنا والله ، وإن كان قد اعتقد أن بعض مثل هذه

المعرفة ممكنة • ان ما يترتب على ابستمولوجية لوك - فيما يبدو - هو القول بأن مثل هذه المعرفة غير ممكنة على الاطلاق • ولا يرد ذلك الى احتضانه معيارا لليقين الكامل لا استطاع قبوله عندما يتعلق الامر بالاشياء الفزيائية • والاصح ان هذا يرجع الى انه رأى اثنا لن نستطيع قط ان ندرك أى شىء آخر غير الافكار ، وأن ما يحتوى منها على مضمون ذى بال يقتصر على تلك الافكار المستمدة من المدركات الحسية وافعال عقلنا فحسب •

وفى الختام ، لابد من ذكر كلمات قليلة عن نظرة لوك الى طبيعتنا البشرية • ولقد سبق أن أشرت عندما تحدثت عما ذكره عن مختلف العمليات التى تقوم بها عقولنا بأن الاختلاف الكيفي الوحيد الذى يراه قائما بيننا وبين الحيوانات الأخرى هو تفردنا بالقدرة على القيام بالعمليات التجريدية ، ومن ثم فأننا نكون قادرين على الحصول على أنواع معينة من المعرفة تعجز الحيوانات الأدنى عن الحصول عليها • ولعل لوك قد قبل الثنائية الديكارتية القائلة بوجود جوهر مادى وجوهر روحى فى صورتها المنقحة بعد ما أجراه عليها لايبنتز من تحوير • ولكن لما كان لوك يعتقد أن الاحساس والادراك من العلامات الدالة على وجود كينونة عرفانية ، وأنهما لا يقلان شأنًا فى هذا المقام عن الاستدلال التجريدى ، لذا فأغلب الظن أن ما يتبع ذلك هو أن يكون للحيوانات الحق - بنفس القدر الذى يدق لنا - فى الادعاء بكونها من الكائنات العرفانية ، وبجمعها أيضا بين الجواهر الروحية والجواهر المادية ، وأن لاتعد جواهر مادية كلية • على ان لوك لم يدع أنه قد فهم فهما واضحا للغاية الطبيعية الأساسية للجوهر الروحى أو العرفانى أكثر من فهمه للجوهر المادى أو اللاعرفانى ، وفتح بالانتباه والتركيز على العمليات المتنوعة التى بمقدور هذين الجوهرين الاضطلاع بها • كما أنه لم يزعم أن لديه حلا لمشكلة كيفية تفاعل العقل والجسم ، بالرغم من أنه اعتقد أن هذه المسألة بينة وفى غير حاجة لايضاح ، وأنها من الأمور التى تتجاوز الفهم البشرى ، وأنهى كلامه بالقول : « اننا قد ننسب هذا الارتباط للفاعل ذى الحكمة الشاملة ، الذى خلقهما على هذا النحو وساقهما الى العمل بهذه الطريقة ، ولاننسبه لأى شىء آخر » (٢٨ : III : IV) ومن المتعذر وصف هذا الحل بالكفاية ، ولعله لا يختلف فى هذا الشأن والزعمين العجبيين اللذين جاء بهما ديكارت ولايبنتز •

غير أن هناك شيئا أكثر إثارة للاهتمام فيما يذكره لوك بالمعنية عن طبيعتنا . وتركزت نقطته الأساسية على التنويه بأن الكلام عن هذه المسألة يعانى - بوجه عام - من الاخفاق فى التفرقة بين أفكار الجوهر المفكر أو الروحى وبين الشخص أو الانسان . لفكرة الجوهر المفكر هى التى تشير الى معنى الجسم ، بينما تدل فكرة الانسان على كل من الجوهر المفكر أو الروحى والجوهر المادى معا . وتختلف فكرة الجوهر المفكر عن فكرة الشخص ، لأن فكرة الجوهر المفكر لاشخصية تماما ، بينما فكرة الشخص تتضمن معنى الفردية (XXVII : II) .

على أن الجانب الطريف فيما أراد قوله فى هذا الاتجاه - رغم ما فى حجه من المعية واصابة للهدف فيما يتعلق بالمشكلة الأساسية وفى براعته فى طرحها - يثير اشكالات تفوق تصوره . وفى هذا المقام ، فقد جاء كلامه عنها مماثلا لطريقة معالجته للكثير من المسائل الأخرى التى تناولها فى كتاب المقال . ورغم ما فى هذا التناول من حذق واقتدار (أو ما يبدو ظاهريا كذلك) فإن بعض المسائل والصعوبات الهامة ستتراءى لنا بمجرد اتجاهنا للتدقيق فى البيانات والحجج التى أوردها . أن هذا الاكتشاف هو الذى ساق خلفاؤه : (بركلى وهيوم ، وكانط فى نهاية المطاف) الى الابتعاد عنه ، واتباع مواقف مختلفة قاموا باستثمارها ، وبدت طبقا لأسلوبهم فى البحث ليست أقل شأنا من حيث الأهمية من الأساليب التى اتبعها العقلانيون .

الفصل الخامس

بركلى

ولد جورج بركلى ١٦٨٥ ، أى بعد وفاة اسبينوزا بثمان سنوات ، وكان لوك آنثذ فى الثالثة والخمسين من عمره ، ولا يبتز فى الواحدة والأربعين . وكان الاثنان مازالا على قيد الحياة عندما التحق بركلى بالكلية ، وهو فى سن الخامسة عشر . وكان فى التاسعة عشر عندما مات لوك ، وفى الحادية والثلاثين عندما مات لايبنتز . وهكذا تكون التيارات الفلسفية فى القارة الأوروبية وبريطانيا قد انعكست عليه ، وتأثر بها ، عندما كان يتلقى تعليمه الفلسفى ، ويكون نظريته الفلسفية . ولقد ولد هيوم عندما كان بركلى فى السادسة والعشرين ، كما ولد كانط عندما أتم التاسعة والثلاثين . وعندما مات بركلى ١٧٥٣ ، كان هيوم فى الثانية والأربعين ، وكانط فى التاسعة والعشرين . وبذلك يكون من ناحية الترتيب الزمنى للأحداث والتتابع الفلسفى شخصية انتقالية بين الجيل الفلسفى التالى لديكارت ، وبين هيوم وكانط اللذين سيجىء الكلام عنهما بعد انتهائنا من بركلى .

ولقد ولد بركلى ونشأ فى أيرلندا ، وأمضى الجانب الأكبر من حياته هناك ، ولكن بالنظر الى انحدره من أصل انجليزى ، فإن هويته قد ارتبطت بالانجليز أكثر من ارتباطها بالاييرلانديين . واختلف عن

الاحالات المشار اليها بحرف «P» هى أرقام الاقسام فى كتاب جورج بركلى :

Principles of Human Knowledge والمشار اليها بحرف «D» هى الى

فقرات من Three Dialogues Between Hylas & Philonous والى أرقام

الصفحات من مختارات من بركلى تحت اشراف Mary. W. Calkins

لوك وكانط ، ولكنه تماثل هو ولا يبتز وهيوم ، لأنه عكف على تحديد موقفه الفلسفى عندما كان مازال يافعا . ولقد طرح هذا الموقف لأول مرة فى كتاب Principles of Human Knowledge (١٧١) ، عندما كان فى الخامسة والعشرين . ولم يبدل نظراته كثيرا فى كتاباته المتأخرة . وبعد هذا الكتاب ، كان أكثر كتبه الفلسفية تأثيرا هو كتاب Three Dialogues وفيه عرض نظراته فى صورة شعبية أكبر ، وقد نشره أيضا قبل بلوغه الثلاثين . واستمر ينشر بعض مؤلفاته الفلسفية فى سنواته الأخيرة ، ولكنه ازداد انشغالا بأنشطة أخرى ، ولعله شعر أنه لم يعد هناك ما يستاهل الاضافة فى المسائل الفلسفية ، ومن ثم أكثر توجيه انتباهه الى الاهتمامات ذات الطابع العملى الأوفر . ومن بين هذه النشاطات الاهتمام بما يجرى فى العالم الجديد ، كما أنه عنى عناية أشد بصد موجة الابتعاد عن التدين والالحاد والدفاع عن المسيحية التقليدية .

وعلى ضوء نزعتة التى تمثلت فى صورة جليلة فى مناصبـرتة للتيارات الدينية المحافظة ، فإنه لم يبد مستغربا ترسيمه أسقفا للكنيسة الانجليكانية (١٧٣٤) ، وشغل منصب أسقف كلوين فى ايرلاندة منذ ذلك الحين حتى وفاته بعد ذلك بعشرين سنة . وكان أسقفا مقتدرا الى أبعد حد . . . اذ كرس الجانب الأكبر من وقته وجهده لقضية النهوض بأحوال الفقراء فى النواحي الاقتصادية والمعيشية والتعليمية والصحية ، حتى ساقه الاهتمام بهذه النواحي الى البحث عن وسائل علاجية متنوعة زهيدة التكاليف لعلاج شتى الأمراض ، ومن بينها - كما ذكر - محلول القطران ، بل ونشر كتيباً تحت عنوان : A chain of Philosophical Reflexions and Inquires Concerning the Virtues of Tar Water . وربما لم يتصف

حكمه على القيم الطبية لمحلول القطران بسلامته . ولعل الأهم فى هذه الناحية هو ما أظهره من روح تعاطفية على أقرانه من بنى البشر . ولقد اكتسب محبة العاملين معه فى الأسقفية بفضل هذه الروح النبيلة ، ويقال أنه مازال يحظى بتقدير أهل مقاطعة كلوين حتى الآن . فقد استمروا يشيدون بذكره ، وعندما يقولون كلمة « أسقف » فإنهم يعنون « بركلى » حتى بعد وفاته بمائتى عام .

وشغل اهتمامه بتعليم السود والهنود فى العالم الجديد أيضا جانبا كبيرا من وقته . وفى الحق لقد أمضى عددا من السنوات فى جزيرة رود من أجل هذا الهدف . ولما اتضح له أن الحكومة البريطانية

لا تتوى تخصيص أية اعتمادات مالية لهذه الغاية ، عاد الى وطنه ،
ولكنه أوصى بأهداء قسم من مكتبته وبعض المال لجامعة ييل حيث مازالت
أحدى كلياتها « الداخلية » تحمل اسمه .

البرنامج والمنهج :

بالاستطاعة استخلاص برنامج بركلى فى كتبه الفلسفية من العناوين
الفرعية للكتابين السابق ذكرهما ، واللذين سنقوم ببحثهما . فنحن نقرأ
على الصفحة التى نشر عليها عنوان كتاب المبادئ ما يلى :

مبحث يحص المعرفة الانسانية ، وتبحث من خلاله الأسباب الأساسية
للوقوع فى الخطأ ، والصعوبات التى تكتنف العلوم والأسس التى استند
اليها الشك والالحاد والابتعاد عن الايمان . ونقرأ على الصفحة الأولى
من كتاب المحاورات ما يلى :

« ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس قصص بها اثبات حقيقة
المعرفة الانسانية ، وكمالها ، والطبيعة الاجسمانية للروح ، والعناية
المباشرة لله ضد مزاعم الشكاك والمحددين والأتیان بمنهج ييسر فهم
العلوم ، ويزيد نفعا ويساعد على عرضها عرضا موجزا » .

ويذكرنا هذا البرنامج - كما اشتهر بركلى هنا - بديكارت الى حد
كبير ، حتى وان كانت الخطوات التى اتبعها فى سبيل ذلك ، والحجج
التي استند اليها فى محاولة القيام بذلك قد جاءت مختلفة . أما الجزء
الأكبر من برنامجهم فقد انصب على تحليل نطاق المعرفة الانسانية ومداها ،
سعيًا وراء تزويد المعرفة بأساس راسخ ، والدفاع عن الرأى القائل بأن
بمقدورنا الحصول على معرفة بوجود الأشياء وطبائعها ضد المزاعم التى
يروجها الشكاك . غير أن الجانب الذى تركز عليه اهتمامه بوجه خاص
- كما هو الحال عند ديكارت - هو الاثبات القطعى لنقطتين شديدتى
الارتباط بالفكر الدينى التقليدى ، يعنى وجود الله وخلود أرواحنا .

وتماثل هو وديكارت ، فلم يقنع بالرجوع الى الوحي لطمأنة الناس
عن حقيقة هذه النقاط ، وشعر بضرورة الاتيان ببراهين عقلانية تثبت
صحتها لصد موجة الشك والالحاد ، واقتنع أكثر من هذا بإمكان انشاء
مثل هذه البراهين ، ورأى أن تحقيق نظرية وافية للمعرفة أو تفسير
العلوم ، والعمل على زيادة نفعا ، وعرضها فى صورة موجزة ، من

الغايات الحسنة والخيرة ، لأنها تشبع التطلعات الفكرية ، وبعض جوانب النفع العملى . كما انه اعتقد ان الأهم من ذلك كثيرا . هو أن لا يتخلى الناس عما اعتبره ديننا حقا . فإذا سلمنا بوجود اله وخلود الروح (كما اعتقد) ستكون عواقب انكار ذلك ، أو الاخفاق فى ادراك مثل هذه الحقائق أكثر وبالا للفرد من أية نظرية غير رافية للمعرفة أو أي أساس غير كاف للمعلوم .

ولعل هذا الاتهام يدفع الى الظن بأن بركلى كان عالما لاهوتيا أو قسا فى المقام الأول وفيلسوفاً فى المقام الثانى . غير أن الرأى نفسه يمكن أن يقال عن ديكرت ، وسيوصف هذا الحكم بالخطأ لنفس السبب . . وربما كان هذا الحكم سيصبح لو أن بركلى وديكرت أقاما نظرتهم عن الله والروح على أساس الايمان أو الوحى فحسب ، ومن ثم فإن خطأهما انما يرجع الى انهما لم يفعل ذلك . وجاءت محاجاتهما عن الله والروح متماشية والروح الفلسفية ، لأنهما أقاما مزاعمهما الخاصة بالله والروح على حجج عقلانية . وعندما تستند الحجج المتعلقة بالله والروح الى العقل والتجربة المشتركة المباشرة ، بدلا من التضرع بالايمان أو الوحى الشخصى ، فانها تكون آنئذ فلسفية ، وليست مجرد مبررات لاهوتية . ويتعين على الفيلسوف أن ينظر اليها نظرة جادة . ويقول بركلى فى تمهيد المحاورات :

« لقد حاولت بكل دقة مراعاة اتباع القوانين البالغة الصرامة للاستدلال . وآمل أن يبين للقارئ البعيد عن التعصب أن المعنى الجليل لله ، وما يتوقع من اتصافه بالخلود وما سيجود علينا من ذلك من راحة للضمير سسيترتب - بطبيعة الحال - على التطبيق المنهجى الوثيق للفكر » Deei .

هنا يطرح بركلى القضية بكل امانة ، لأنه يعتقد أن وجود الله وخلود الروح مسالتان تقبلان البرهان العقلى ، وليستا من المسائل الخاضعة للايمان فحسب ، وهكذا كانت مجادلاته فلسفية - فى المقام الأول - لأنه أخضع محاجاته للبرهان المستند الى التحليل العقلى والنقد العقلى .

على أن مخططة الأكبر قد امتد الى ما هو أبعد من ذلك - كما اشرت ، فهو لم يقتنع ببحث هذه النقاط فحسب ، ولكنه عنى أيضا - مثلما فعل لوك قبله - بانتهاء ما اعتبره وراء لا معنى له انطلق من أفواه الميتافيزيقيين الذين تناولوا موضوعات لا تستطيع الاهتداء اليها الحواس أو العقل على

حد سواء . وعلى حد قوله : « يشغل العقل الانسانى المهموم بابحاث لا طائل وراءها » (٢١٩ D) وهذا يذكرنا بما ذكره لوك - المقال الاول - الجزء الاول - ٤) عندما يقول « انه سيعمل على تنبيه العقل الانسانى الى زيادة الحذر قبل اتمام نفسه فى مسائل تتجاوز قدراته الذهنية » . نعم لقد انتقد لوك وبركلى الميتافيزيقا النظرية . واحتاجت هذه الغاية الى على عدم الاكتفاء باثبات وجود الله وخلود الروح ، وانما ايضا تقديم الحجج والمبادئ الاستيمولوجية التى تقطع خط الرجعى امام اية نظرات ميتافيزيقية لا تستند الى اى اساس ، او تتجه الى الشك فى طبيعة الواقع . ويرى بركلى ان هذين الجانبين يحتاجان الى الموارد فى التراب ، ولعلمها هما ما خطرا بباله عندما قال بعبارة بليغة طنانة فى تمهيد المحاورات :

« لو نجحت المبادئ التى حاولت طرحها هنا فى اثبات صحتها ، فان النتائج التى ستترب عليها ستساعد فى القضاء قضاء مبرما على الاتحاد والشك ، وسيلقى الضوء على الكثير من النقاط الغامضة ، وستحل المشكلات الكبرى ، وتستبعد الجوانب العديمة الجدوى فى العلم وترب النظريات الى النواحي العملية ، ويتخلى الناس عن المفارقات وشدة الوثوق فى المفهومية الدارجة « Common sense » (٢٢٠ - D)

وبعد الاطلاع على مثل هذه الفقرة ، فان احدا لن يستطيع اتهام بركلى بأنه كان مفرطا فى التواضع ، بصورة او بأخرى ، فلعلها تذكرنا بلابنتز ، وتتعارض مع ما اظهره لوك من شدة تواضع عندما صور جهوده فى كتاب « المقال » . على ان علينا ان لا ننسى ان لوك كان فى السابعة والخمسين عندما نشر كتاب « المقال » ، بينما لم يتجاوز بركلى الثامنة والعشرين عندما كتب هذه السطور . . . واطننا نلاحظ كيف ينزع شباب كتابنا اليرم الى توهم أنهم قد جاءوا بما لم يأت به الأولون ولا الآخرون ، والى المغالاة فى تقدير جهودهم ، بينما يميل الكتاب الأكثر تقدما فى السن الى الغلو فى التواضع . وكان الأمر بالمثل آتئذ . فكلما ازدادت الأشياء تغيرا ، ازداد بقاؤها على حالها .

وهكذا كان بركلى معنيا بالخلاص من الغوص فى النظر الى الطبائع الداخلية للأشياء ، التى من غير الاستطاعة تجربتها ، وايضا للتحرر من الشكوك التى تتعلق بالطبائع الحقة للأشياء . ورغم ما يبدو فى هذين الاتجاهين من تعارض على طول الخط ، الا انهما يشتركان فى الافتراض الذى يرفضه بركلى ، يعنى القول بان الأشياء طبائع داخلية من نوع ما ،

ليس بمقدورنا أن ندركها ادراكا مباشرا عن طريق الحواس ، ويحاول قطع خط الرجعى على النظرات اللاتجريبية وتيار الشك بحجته التى وصف فيها الزعم بأن هناك ما هو أكثر من الأشياء التى يتألف منها العالم ، وأنها تتصف بصفات تفوق ما بوسعنا تجربته ، بأنه هراء ، وتحمل تناقضا ذاتيا . ويعتقد بركلى - كما فعل العقلانيون - بعدم وجود أسس صحيحة للشك الميتافيزيقى ، وأن بمقدورنا أن نعرف كل ما يمكن أن يعرف عن طبائع الأشياء . ولكنه يعتقد - متماثلا ولك - بأنه ليس باستطاعتنا أن نعرف إلا ما تزودنا الحواس به .

وباختصار فإن بركلى يعتقد أن بمقدورنا أن نعرف كل ما يعرف عن الأشياء . وغاية ما هناك هو أنه لا يوجد شيء ما يمكن أن يعرف عن الأشياء أكثر مما نعرفه بالفعل عندما نستعمل حواسنا . ففى نظره ، أن الفلسفة غير قادرة على تزويدنا بمعرفة لم تكن متوافرة لنا من قبل عن طبائع الأشياء . كما أنها لا تكشف لنا عن عدم جدارة المعرفة التى نعتقد - عادة - أننا حاصلون عليها عن هذه الطبائع ، بهذا الاسم . أنها تتركنا حيثما كنا عندما بدأنا تأملاتنا الفلسفية . وكل ما هناك من اختلاف هو أننا ندرك فى النهاية عدم وجود شيء فائقنا معرفته . ويقول بركلى فى تمهيد كتاب « المحاورات » :

« على الرغم من أنه ربما بدا لبعض أولئك الذين صالوا وجالوا بين الكثير من الخواطر المذهبة والبعيدة عن الابتدال بأنهم قد عادوا فى نهاية المطاف الى نقطة بدايتهم الأولى ، وإلى اتباع الأفكار ذاتها التى يعتنقها الآخرون ، إلا اننى أعتقد أن مثل هذا الرجوع الى الأمور البسيطة التى تملئها الطبيعة بعد طول التجوال فى احراج الفلسفة ، ليس أمرا منفرا . وما أشبهه بالعودة الى دورنا بعد رحلة طويلة . » (٢٢٠ D - ٢٢١ D)

وبركلى تجريبى مثل لوك . اذ يعتقد أنه ليس بمقدورنا الحصول على معرفة الأشياء غير المستمدة من أى افكار جاءت عن طريق المدركات الحسية أو التجربة المباشرة ، ولكنه يرفض النتيجة التى امتدى اليها لوك بأن من واجبنا لهذا السبب « أن نقنع بجهلنا التام لتلك الأشياء ، التى يبين بعد الفحص أنها مجاوزة لقدراتنا (المقالات - ٤ : I : I) ويكتب وهذه الفقرة ماثلة فى خاطره على ما يظهر فى مقدمة كتاب « المبادئ » : « أنه من النتائج التى تقبل الاعتراض فى المذهب

التجريبى الباكر أنه يسوقنا فى النهاية الى الاقتناع بالانضواء تحت ظل الشك والحرمان » : (١ - مقدمة كتاب المبادئ) . ويرجع سبب ذلك ، بعد أن خطر لوك بباله ، كما لا يخفى : « الى غموض الأشياء ، أو الضعف الطبيعى لفهمنا واقتناره الى الكمال » . ويقال ان ما لدينا من قدرات قليل ، كما ان بعض القدرات قد صممتها الطبيعة من أجل الحياة والاستمتاع بها ، وليس للنفاذ فى الماهية الباطنية للأشياء وبنيتها ، .. (مقدمة ٢ : المبادئ) .

ان هذا هو بعينه ما قاله لوك . ولكن بركلى قال ايضا رأيا آخر يقابل هذا القول :

« ان تلك الموانع والصعوبات التى تعوق العقل فى بحثه عن الحقيقة لم تأت من ظلمة الأشياء وتعقدها ، أو من النقص الطبيعى للفهم ، بقدر انبعاثها من المبادئ الزائفة التى يصر على اتباعها ، وكان بالاستطاعة تجنبها » (مقدمة ٤ : كتاب المبادئ) .

وبعبارة أخرى فان بركلى يشير الى أن الشك لا يظهر الا اذا قبلت افتراضات عن طبائع الأشياء تضعها فى مكانة تتجاوز فهمنا ، وليست هذه الافتراضات صائبة . أو كما يقول فى جملة مشهورة : « لقد بدأنا باثارة الغبار ، ثم شكونا بعد ذلك من عدم قدرتنا على الرؤية » (مقدمة ٣ - كتاب المبادئ) ، ومن هنا تركّز مشروعه الأول على بيان ماهية الافتراضات التى أدت الى المأزق الذى تورط فيه لوك ، ثم قيامه بتنفيذ أسباب عدم امكان تقبلها . اذ ينص هذا المشروع على : « محاولة اكتشاف ماهية المبادئ التى تسببت فى خلق كل هذه الريب ، والإبتعاد عن اليقين والسخافات والتناقضات فى اقسام الفلسفة العديدة » . (٤ - مقدمة كتاب المبادئ) .

واذا عبرنا عن ذلك بلغة فيلسوفنا المحدث فيتجنشتاين سنقول أن هدفه هو « مساعدة الذبابة على الهروب من الزجاجاة التى انزقت بداخلها » بأن يبين لها فى المقام الأول ، كيف انتهت الى هذا الوضع ! ، يعنى يقترح بركلى تناول مجموعة من المشكلات الفلسفية التى ارتبطت بمعرفة طبائع الأشياء ، لا عن طريق حلها ، وانما عن طريق اذابتها أو تحليلها ، بأن يبين أن هذه المشكلات ما كانت لتظهر لولا قبولنا لمبادئ ما كان ينبغى لنا أن نقبلها فى المقام الأول .

ومن هنا ربما بدا بركلى من انصار المفهومية الدارجة
common sense ، ضد الفلاسفة العتاة من انصار التأمل
النظري والشك . وكانت هذه هى الصورة التى بدا فيها ، وبخاصة فى
كتاب « المحاورات » . بيد أنه لم يجرء حينئذ استحقاقه القراء فى مستهل
كتابه « المحاورات » و « المبادئ » على التدقيق عند قراءة كتابيه ، قبل
اصدار الحكم عليهما ، وقوله فى تمهيد كتاب « المبادئ » :

« لابد أن يوضع بشدة الخذلان والوهن أو بقلة الدراية بالعلوم من
يرفض قبول أية حقيقة تقبل البرهان ، لا لسبب سوى أنها لم تعرف الا
حديثا ، وتختلف عما سبق أن ارتضته البشرية بحكم الهوى » .

(تمهيد - ١٠٢ : ١٠٣) .

ويذكر هذه الأشياء لأنه يدرك أن رسالته التى تتمحور حول ما
سماه : الدفاع عن المفهومية الدارجة ورفضه للشك والتأملات النظرية غير
التجريبية ، قد تقابل بالصدد من معظم الناس باعتبارها تفتقر الى
المصداقية ، يعنى أن رسالته مؤداها « أن جميع الأشياء المادية المزعومة
أو الأشياء الفيزيائية لا تتجاوز كونها أفكارا فى عقولنا ، وأن الواقع برمته
يتألف من كيانات روحية فحسب تقوم بالادراك وتحصل على الأفكار التى
ندركها ، وبركلى قادر على قطع خط الرجعى أمام مذهب الشك بالاعتماد
فقط على انكار وجود الأشياء المادية الموجودة مستقلة عن الأفكار التى
لدينا عنها ، والتى تدفعنا الى تكوين أفكار عنها ، والتى لديها طبائع فى
ذاتها لا نجربها تجربة مباشرة » . على أنه لم يتبع هذا الموقف لمجرد الرغبة
فى تجنب الشك . والأرجح هو أنه كان قادرا على تجنب الشك لأنه يعتقد
فى وجود أسباب ضاغطة تدفعنا لاتباع هذا الموقف . ويتعين أن يعتمد
حكمنا النهائى على صحة موقفه على تقييم الحجج التى أوردها ، بناء على
طلبه . ويجب علينا أن نعترف بأنه قد جاء بدفاع فذ عن المفهومية الدارجة،
لأنه عنى برفض أحد الاتجاهات الأساسية لتصوير المفهومية الدارجة
للعالم . انه الاتجاه الذى يرى أن العالم يعتمد بمقدار كبير على أشياء
لها وجود وطبائع مستقلة عن أى وعى بها .

وفى الختام ، ثمة ملاحظات قليلة سستذكر بالترتيب لبيان المنهج
الذى يتبعه بركلى . وتساعد على زيادة تعقيد هذه الناحية نوعا حقيقة
أن أحد الكتابين اللذين سنتناول الكلام عنهما يكاد يقترب فى صورته من
كتاب « المقال » للوك . بينما اتبع الكتاب الآخر صورة المحاورات .

ولاستعمال المحاوره تاريخ طويل فى الفلسفة . فلقد اتبعت على نطاق واسع لا من قبل افلاطون فحسب ، وانما ايضا من قبل فلاسفة اواخر العصر القديم وعصر النهضة . واستمر استعمالها ، وان قل بعض الشيء عند فلاسفة آخرين بعد بركلى ، كما نلاحظ عند هيوم مثلا الذى ألف كتاب Dialogues Concerning Natural Religion

ولصورة المحاوره نقاط قوة ونقاط ضعف ، فمن بين النقاط القوية ، ان الفيلسوف الذى يؤلف محاوره - ولا يستثنى بركلى من ذلك - يعانى الأمرين عادة اكثر مما يحدث عندما يكتب فى صورة اخرى لطرح معتقده فى لغة يتيسر فهمها على الفور ، اذا اطلع عليها القارئ الدارج . ويرجع ذلك - من ناحية - الى أن اللغة التى تحفل بالمصطلحات التقنية والمصطلحات المعقدة ربما تبدو حمقاء فى دلالاتها فى أى حوار منطوق يدور بين جملة اشخاص ، ومن ناحية اخرى ، لأن الفيلسوف الذى يستعمل صورة المحاوره يرمى عادة الى مخاطبة جمهور اوسع مما يتاح له فى أية كتابات اخرى (وهكذا ألف بركلى محاوراته آملا - كما لا يخفى - ترويح نظراته الأساسية التى طرحها فى كتاب « المبادئ ») .

ولصورة المحاوره ميزة أبعد فى نظر المؤلف ، لأنها تتيح له استعمال انواع شتى من الأساليب البلاغية ، لعله يشعر أنها لن تتاح له اذا استخدم أية وسيلة اخرى ، وبعبارة اخرى ، انه كثيرا ما يكون قادرا على أن يبدو اكثر اقناعا اذا اتبع طريقة الحوار ، اكثر من قدرته على تحقيق ذلك باتباع اسلوب العرض المباشر . فباستطاعته انماء نقاطه على نحو يساعد على احداث تأثير درامى ، والرد على الاعتراضات التى توجه لنظراته بطريقة محسوبة تساعد على اثبات خلو هذه الاعتراضات من أية مظاهر صائبة .

بيد أن جميع هذه العوامل ، التى تعد عوامل قوة ، اذا نظر اليها من منظور الاقناع البلاغى ، ستبدو نقاط ضعف ، من منظور الرسوخ الفلسفى . فاذا تمتع الكاتب بالمهارة فانه قد ينجح فى اقناع قارئه اعتمادا على الوسائل البلاغية ببعض النقاط التى يعجز عن الاقناع بها اذا اعتمد على الحجج المباشرة ، ولربما أمكنه اثاره الاعتراضات بحيث تبدو ردهه عليها طبيعية للغاية مما يعطى الانطباع بأن نظراته أبعد عن الهشاشة والتأثر بالنقد مما يظن . وباختصار ، فان صورة المحاوره مفيدة لأنها تزيد شغف القراء بالمشكلات التى يعنى بها الفيلسوف ، ولأنها تضيف مظهرا شعبيا على موقف الفيلسوف ، وتجعله مفهوما من الكافة على نحو

يفوق ما يحدث باتباع أية وسيلة أخرى • ولكن قبل الاهتمام الى نتيجة نهائية ، من المستصوب أن نحاول معرفة كيف ستبدو الحجج والبراهين عندما تطرح بطريقة بعيدة عن الأساليب الأكاديمية •

لعله من حسن طالعنا لهذا السبب أننا قادرون على الاستعانة فى بحثنا بكتاب بركلى « المبادئ » الى جانب كتابه الآخر « المحاورات » • اذ يحاول بركلى فى كتابه « المبادئ » انماء براهينه نقطة نقطة ، وان كان لم يحاول فرضها بنفس الطريقة الهندسية التى اتبعها اسبينوزا فى كتاب الأخلاق • كما أنها لم تصاغ بطريقة صارمة كما حدث عند صياغة براهين ديكرت ، أو المونادولوجى للايبنتز • اذ يزعم بركلى أنه « حرص على اتباع أشد قوانين الاستدلال رسوخا » ، وان كان الأدق من ذلك هو وصف هذه الطريقة بأنها كما وصفها ، عندما واصل عرض مذهبه بأنها « تطبيق وثيق ومنهجى للفكر » • واعتمد ذلك فى الجانب الأكبر على طرح معايير لتقييم ما تحمله المصطلحات من معانى وما تشير اليه من أشياء بالذات رأتى أنها حقيقية ، ثم مواصلة البحث مع التنويه بما له دلالة ، وما ليس له دلالة فيما يقال ، بعد التسليم بصحة هذه الأشياء ، والتسليم بالمعيار المقترح لتحديد ما يعد ذا معنى فى هذه المصطلحات •

ان هذا هو نوع الاستدلال اللاصورى informal ، الذى اتبعه لوك قبل بركلى وهيوم وأغلب الفلاسفة المتحدثين بالانجليزية الذين جاءوا فيما بعد • ولعله هو الطريقة العملية الوحيدة التى تصلح للاتباع عند تناول معظم المشكلات الفلسفية • ويرد عيب هذه الطريقة الى :

أولا : ليست مختلف خطوات البرهان من المستلزمات التى تتطلبها دائما الخطوات السابقة •

ثانيا : ان قدرا كبيرا من النتائج يحمل مزاعم تقبل التصور ، وأخرى لا تقبل التصور • وهذه ناحية أضعف وأقل دقة من مبدأ التوافق المنطقى ومبدأ التناقض الذاتى •

ثالثا : من السهل أن تتسلل بعض الافتراضات الخفية ذات النتائج الهامة على مايراه الفيلسوف أشياء واضحة على معيار الامتلاء بالمعنى • ولقد سبق أن رأينا مثلا لنوع المشكلة من الصنف الأخير ، التى ما كان من المستبعد ظهورها فى حالة لوك ، وبقي أن نرى هل هناك أية مشكلة ذات طبيعة مماثلة فيما قام به بركلى •

الأفكار واللامادية :

وقبل أن نخوض في بحث حجج بركلي التي عارض فيها وجود أشياء مادية مستقلة عن العقل ، لابد من ذكر شيء ما عن طريقة استعماله للمصطلح « فكرة » وما رآه عن طبيعة أفكارنا . فلقد اتبع لوك في اعتقاده أن كل ما ندركه على نحو مباشر وعلى الفور عبارة عن أفكار تقابل المصادر التي تحدث الأفكار فيها ، وأنه لا وجود لأية أفكار فطرية ، والأصح هو أن جميع أفكارنا مستمدة من تجربة الإدراك . ولما كانت معرفتنا تدل على ما عندنا من أفكار ، فإنه يصح القول بأن جميع ما نعرفه ينسب إلى الأفكار التي جاءتنا عن طريق التجربة ، ويستمد منها . وفي القسم الأول من الجزء الأول من المبادئ يقول بركلي على نحو يذكرنا بلوك :

« يتضح لكل من قام بعملية فحص لموضوعات المعرفة البشرية، أنها إما أن تكون أفكاراً منطبعة بالفعل على الحواس ، أو تكون مدركة عن طريق الانتباه إلى ما يجري في العقل وما ينتابه من مشاعر ، أو تكون - أخيراً - أفكاراً تكونت بمعاونة الذاكرة والخيال ، أما بالجمع بين ما سبق إدراكه أصلاً عن طريق السبل السابق ذكرها ، أو بتقسيمها أو بمجرد تمثيلها . (P.I.)

ولا يتردد بركلي عن استخلاص القول أنه لما كنت لا أحصل على تجربة إدراكية مباشرة لعقلي أو لنفسي ، ولكنني بالأحرى أحصل على مدركات حسية للحالات والعمليات الإدراكية المتنوعة والجزئية للعقل ، لذا لا يمكن القول بأن لدى فكرة عن عقلي أو نفسي . ولكنه لم يستخلص من ذلك القول بأن أي كلام عن العقل أو النفس سيكون محض هراء ، وإن كان لم يذهب بعيداً إلى حد وصف العقل بالجوهر الروحاني أو الجوهر الذهني أو الجوهر المفكر كما فعل الفلاسفة الأسبق عهداً . وبدلاً من ذلك ، فإنه استعمل في الإشارة لهذا « الجوهر » كلمة « كينونة » التي لا تدل على شيء محدد ، وزعم أن الكلام عنه ليس لغواً ، لأنه بالرغم من عدم توافر فكرة لدينا عن العقل أو النفس ، إلا أن لدينا - على حد قوله - بعض خواطر أو تصورات عنهما ، وعما يقوم به العقل كالإرادة والحب والبغض ، بقدر ما يتيسر لنا من قدرة على معرفة أو فهم لهذه الكلمات . ومن غير الواضح على الإطلاق مدى أحقيته في اتباع هذا الموقف إذا راعينا نظريته لكلمات أخرى نظن أننا نعرف معناها وإن كانت لا تناظر أية أفكار نجربها تجربة مباشرة . ويقول بركلي :

« فعلى هذا الحال طبيعة الروح ، أى أنه فى غير الاستطاعة ادراكها فى ذاتها ، وإنما عن طريق الآثار التى تحدثها (٢٧ P) ويعتقد بوجه عام أنه «إذا لم تتوافر لدينا أية أفكار عن أى تجارب مدركات مباشرة لشيء ما ، فإن كلامنا عن هذه الأشياء سيكون بلا معنى ، وأن كان يذكر هنا استثناء لذلك ، ومن ثم فإنه يزعم :

« أنه إلى جانب أنواع الأفكار أو موضوعات المعرفة التى لا حصر لها ، هناك بالمثل شيء ما يدركها أو يعرفها ، ويمارس عمليات متنوعة كإرادته لها أو تخيلها أو تذكرها . أن هذا الكيان المدرك الفعال هو ما أسميه بالعقل والروح والنفس أو نفسى . ولا أعنى بهذه الكلمات الدلالة على أية فكرة من أفكارى ، ولكنى أقصد شيئا متميذا كلية عنها وراء وجودها . أنه الشيء نفسه الذى تم الإدراك بواسطته » (٢٠ P)

وربما ينساق بركلى لذكر هذا الاستثناء لقاعدته العامة لعدم قدرته على تصور إمكان إدراك الأفكار أو إرادتها أو تخيلها أو تذكرها . . الخ دون وجود شيء ما يقوم بهذا الفعل الإرادى ، أو التخيل أو التذكر ، ولكن باستثناء هذا الشيء الأوجد ، فإنه يعتقد عدم مقدرتنا على تكوين أى تصور له مضمون ذى مغزى ، إلا اعتمادا على التجربة الإدراكية المباشرة لأفكار معينة . وإذا طرحنا جانبا هذه الأفكار التى لا تعد أفكارا خاصة بطريقة عمل العقل ، فإنه سيتضح جليا أن ما يعنيه بركلى بالأفكار هو شيء ما على غرار صور المدركات التى إما أن تكون إحاسيس أصلية لها كصفات شتى ، أو تكون مستنسخات لها متذكرة أو متخيلة . وعندما تذكر أنك قد حصلت على فكرة وفقا لاستعماله للمصطلح ، فإن هذا لايعنى قيامك بالتعريف عن ذلك شفاة ، ولكنه يعنى إما أن تجرب كصفات حسية معينة باستعمال حاسة أو أكثر من الحواس الخمس ، أو تتذكر أو تتخيل بعضا من هذه الكيفيات إما منفصلة بعضها عن بعض أو مجتمعة .

ويصير بركلى على التفرقة بين الأفكار والكلمات . فبالاستطاعة استعمال الكلمات دون وجود أية أفكار محددة متداعية معها . ويعتبر هذه الحالة مصدر قدر كبير من لغو الكلام . فعندما تذكر أن هناك كلمات معينة متوافرة فى عقلك فإن هذا لا يعنى بالضرورة أن تتوافر لك أية أفكار حقة . فعندما تناظر كلماتنا أفكارا محددة بالمعنى الذى يقصد للكلمة تكون كلماتنا مفعمة بالمعنى ولها مغزى وقوى . ولهذا السبب يرتاب بركلى فى الكلمات ، ومن ثم يقول : « إذ حرصت على حصر تفكيرى على

ما لدى من أفكار بعد تجريدها من الكلمات ، فأننى لا أدرى من أين يسهل
وقوعى فى الخطأ (٢٢ مقدمة I) ولكنه يعتقد أنه بمجرد سماحنا
لانتباهنا بالشطط عن التجربة المباشرة ، ونزوعنا الى استعمال الكلمات
مستقلة عن الأفكار التى نجربها تجربة مباشرة (مثلما حدث فى حالة
لا بينتز واسبينوزا اللذين اتهمهما بالاقدام على ذلك) فان تأملنا تتوقف
عن الدلالة على أى معنى حقيقى ، وتتحول الى مجرد لغو ، ومن هنا
يذكر :

« لما . . . كانت الكلمات تجنب الى فرض نفسها على الفهم ، لذا
صممت على أن أقلل من استعمالى لها بقدر استطاعتى . . . وأيا كانت الأفكار
التي أبحثها ، فأنى سأحاول أن أنظر اليها فى ذاتها بعد تجريدها من
الارتباط بالكلمات » . (٢١ مقدمة P)

ربما بدا غريباً أن يقوم شخص ما عاكف على تأليف كتاب بالتعهد
بالاقلال من استعمال الكلمات بأكبر قدر يستطيع ! . غير أن ما يقصده
بركلى لم يكن التوقف تماما عن الكتابة ، ولكنه يقصد فى الأرجح أننا
عند البحث الفلسفى مطالبون بعدم توجيه أى انتباه مباشر للكلمات ذاتها
وتعريفها ، والنظر فيما يترتب عليها من تصور ، وعلاقتها بعضها ببعض ،
وانما علينا بالأحرى أن نعنى بالظاهرة المشخصة للتجربة المباشرة . إذ
يعد وصفها المهمة الفلسفية الصحيحة الوحيدة للكلمات . ان النظرة التى
تعتقد أنه بالإمكان على حد تعبير بركلى : « سدل سستائر الكلمات »
والاهتمام الى مستوى التجربة السابقة لوجود اللغة ، يعنى التى لم تتلوث
من تأثير أية لغة ، إنما هى نظرة لم يعد الكثيرون من فلاسفتنا المعاصرين
يرونها مستساغة . أما بركلى فيراها ممكنة ومرغوبة أيضا . وكان هذا
التصميم على الرجوع الى تحليل التجربة البحتة والاعتماد عليها وحدها
هو العلامة المميزة للمذهب التجريبي التقليدى .

وفيما ذكر حتى الآن ، ثمة اتفاق أساسى بين بركلى ولوك . ولكنه
يختلف عنه بعد ذلك فى نظريته لمشكلة الأفكار المجردة ، وتأكيد أهميتها .
اذ كان لوك يرفض النظرة القائلة بفطرية أية أفكار مجردة ، ولكنه لم
يتشكك فى النظرة التى ترى أن لدينا بعضاً منها . وفى الحق ان قدرتنا
على تكوين أفكار مجردة قد بدت للوك القدرة الذهنية الوحيدة التى نملكها ،
وتؤقتق اليها الحيوانات ، ومن ثم فقد احتلت القدرة على التجريد مكانة
خاصة عنده .

أما بركلى فإنه لم يكتف بإنكار وجود أفكار مجردة فطرية عندنا ، ولكنه ينكر أيضا توافر أية أفكار مجردة لدينا على الإطلاق . ويقول بركلى :

« أما هل يملك الآخرون هذه الملكة الرائعة لتجريد أنكارهم فممسالة هم ادرى الناس بها . وفيما يتعلق بى ، فاننى أجرؤ على القول بكل ثقة اننى لا املكها » (١٠ - مقدمة - P) . ويبدى استعدادا للاتفاق هو ولوك على القول بعجز الحيوانات عن التجريد ، ولكنه يذكر أنه لو صح القول بأن هذه القدرة هى التى تميز البشر على الحيوانات ، سيكون هناك قلة من أصحاب التعاسة فى العالم ، وكثرة من الوحوش تفوق ما نفترض . على أنه ينزع الى بخس هذا الرأى ذاته ، لأن ما يقصده بركلى ليس مجرد القول بأن التجريد شيء لا يقدر عليه الا قلائل ، ولكنه بالأحرى انكار هذه القدرة على الجميع .

ولكن ما هو هذا الشيء الذى ينكره ؟ انه لا ينكر أن لدينا أفكارا عامة أو أفكارا تدل على عدد من الأفكار الجزئية من نوع ما . كما أنه لا ينكر أن لدينا مصطلحات مجردة فى مفردات لغتنا مثل « الحركة » و « الامتداد » و « المثلث » . أما ما ينكره فهو امكان اتصاف أفكارنا بأية صفة أخرى خلاف كونها جزئية فى مضمونها . ويرى بركلى أن الفكرة العامة لا تزيد عن كونها فكرة جزئية جرت العادة على الظن بدلالتها على مختلف الأفكار الجزئية المماثلة . فهى ليست مجردة ، بمعنى أنها لا محددة . ومن جهة أخرى ، فإن المصطلحات المجردة لا محددة ، وإن كان بركلى ينكر وجود أفكار مجردة لدينا تناظرها ، ولها طبيعة لامحددة بالمثل .

وما حدا ببركلى الى اتباع هذه النظرة بسيط ، ويرجع الى تصوره لماهية الفكرة ، « فالأفكار » ، كما يفهمها ليست تصورات شفوية ، ولكنها بمعنى اصح صور جاءتنا عن طريق الادراك ، أشبه بالتصاوير . وكما لا يكون فى استطاعتك أن ترسم صورة لحصان أو مثلث بغير أن تحدد له لونا ما وحجما ما ، وبغير أن تحدد للمثلث شكلا ما ، كذلك - فى زعمه - ليس بمقدورك أن تحصل على فكرة عن الحصان أو المثلث بغير أن تتصور فى ذهنك صورة ما لحصان محدد أو مثلث محدد . فبوسعك أن تستخدم كلمات مثل « حصان » و « مثلث » بغير حدوث مثل هذا التصور ، ولكنك

فى هذه الحالة ستكون استعملت هذه الكلمات استعمالا بعيدا عن الدقة ،
وينغير أن تتوافر لك أية فكرة واضحة متداعية مع طريقة استعمالك
للـكلمات . والأمر بالمثل فى حالتى « الحركة » و « الامتداد » . فبمقدورنا
أن نستخدم الكلمات دون أن نفكر فى شىء جزئى ممتد أو أى شىء جزئى
يتحرك بسرعة أو ببطء ، ولكن فى هذه الحالة ، لا تكون لدينا أية فكرة
متداعية هى وطريقة استعمال الكلمة ، إلا اذا تمكنا من تكوين صورة
لها فى اذهاننا . ويتعين أن تكون لهذه الصورة بحكم طبيعتها ملامح
محددة ، وبغير ذلك فانه لا يجوز وصفها بالصورة على الاطلاق ،
وباختصار فلا وجود للأفكار المجردة ، لأن كلمة فكرة ، كما يفهما ركلى
تعنى وجوب اتصافها بالتحديد والجزئية ، اذا أريد وصفها وصفا
صحيحا بالفكرة ، ومن ثم يصح القول بأن الفكرة المجردة تحترق على
تناقض ذاتى .

ربما شعرنا بالليل الى عدم اعارة هذا الرأى الا القليل من الانتباه ،
وأن نعتبره مجرد تقليعة فى عالم المصطلحات هيئة الشأن . غير أنه رغم
أن الكثير من المصطلحات (التقليدية) ليس لها أكثر من أثر تافه ،
وبالاستطاعة عدم الالتفات اليها ، إلا أن هذا الرأى له عواقب بالغة
الأهمية . إذ يرى بركللى أن الكلمات لا تستعمل استعمالا حافلا بالمعنى ،
إلا اذا كانت مرتبطة بأفكار . فاذا لم تكن هناك أفكار تناظر الكلمات التى
نستعملها ، فإن ما نطلقه من أصوات لن يزيد عن لغو عندما نجر بها ،
وإن فسرت « الأفكار » كما فسرنا ، ورثى أنها تتألف من الكيفيات
الحمسية وحدها بعد التجميع بينها على نحو خاص كما يحدث فى
المدركات الحسية . وفى هذه الحالة فانه لن يقترب باى مصطلح من
المصطلحات الحافلة بالمعنى ، إذا لم يكن مناظرا لشيء ما كمدرك حسى
معين . أن هذه الحركة أشبه فى وقعها بالحركة التى قام بها لوك عندما
عرف الفكرة المتميزة . وكما سبق أن لاحظنا فإن بركللى يضع استثناء
لقاعدة لوك كمصطلح الروح والمصطلحات المرتبطة به مثل مصطلح
« عقل » و « نفس » ، وأيضا مصطلح الله ، ولكنه لم يعترف بأية استثناءات
أخرى . وبوجه خاص ، فانه لم يرتض هذا الاستثناء فى حالة مصطلح
« المادة » أو « الجوهر المادى » مثلما فعل لوك . وقد أدى ذلك فى التو الى
رفضه النظرة التى تعترف بوجود شىء « كالمادة » أو البنية الأساسية المادية
التي تكمن وراء مدركاتنا المختلفة أو تنبعث منها . وهذا ينقلنا الى مذهبه
فى « اللامادية » .

• وبينما يستعمل بركلى بالذات مصطلح « اللامادية » لتمييز موقفه ،
 إلا أن المصطلح الذى شاع استعماله أكثر من ذلك للدلالة على هذا الموقف
 كان « المثالية » (أو التصورية عند يوسف كرم) • ويرجع سبب تفضيل
 مصطلح « المثالية » الى أنه يشير ضمنا الى كون الأشياء لا تبدو في
 نظر بركلى إلا فى شكل مركبات من الأفكار فى عقول كائنات روحية
 تدركها ، على أن هذا المصطلح مضلل نوعا ، لا لكونه يستعمل أيضا فى
 الدلالة على أولئك المولعين بالمثل العليا ، وإنما أيضا لأنه يعنى عدم وجود
 أى شئ غير الأفكار • ويعد بركلى ذاته مسئولا جزئيا عن ذلك ، بالنظر
 الى استعماله لشعار *esse est percipi* « أن يوجد الشئ يعنى
 أن يدرك حسيا » ، يعنى أنه لا يوجد إلا فى الإدراك ، والا بقدر إمكان إدراك
 مكوناته : غير أن بركلى يعتقد أنه الى جانب هذه الأفكار التى تدرك ،
 فلا بد من وجود كائنات تقوم بالإدراك ، ومن هنا وإذا أريد التعبير عن
 ذلك فى صورة أوفى سيتوجب القول بأن وصف شئ ما بالكيونة يعنى
 إما أن يكون مدركا (بفتح الراء) أو أن يكون هو القائم بالإدراك •
 فالواقع لا يتألف من أفكار فحسب ، وإنما أيضا من كائنات روحية تدرك
 هذه الأفكار • و الأفكار والكائنات الروحية على السواء كيانات
 لامادية فى نظر بركلى ، وليسأ أشياء مادية • ومن هنا يكون مصطلح
 « اللامادية » هو الأنسب ، لأنه يعبر على أفضل وجه عن فكرة عدم وجود
 أشياء مادية فى العالم ، أى لا وجود لجواهر لا مفكرة أو مادية صماء ، كما
 يعتقد الماديون ، وأن كل موجود بصفة حقيقية يكون لا ماديا فى طبيعته •

وتم اتفاق بين بركلى ولوك فى نقطة واحدة على أقل تقدير ، تتمثل
 فى قول لوك أن أفكارنا عن الأشياء تتألف من أفكار بسيطة أو كيفيات
 حسية فحسب ، وأن معرفتنا لها تعتمد فقط على مألدينا عنها من أفكار
 فى عقولنا • ومن المفروض أن لوك كان سيؤيد بركلى - كما يعتقد -
 عندما يقول :

« لما كان العديد من هذه (الأفكار البسيطة) تشاهد مصاحبة كل منها
 للأخرى ، فأنها قد أصبحت تنطوى تحت أسم واحد ، وتقدر على أنها
 شئ واحد • وهكذا - وعلى سبيل المثال - فعندما لوحظ حدوث اقتران
 لون ما ومذاق ما ورائحة ما ، وشكل ما ، فقد رُئى أن هذا يدل على
 أن هناك شيئا واحدا متمايزا ينطبق عليه اسم التفاحة » (١ : P)

أما مواضع اقتران لوك عن بركلى فقد ظهرت فيما يلى :

أولاً : ينكر بركلى إمكان ذكر أى اختلاف بين تلك الأفكار التى سماها لوك أفكار « الكيفيات الأولية » والأفكار الأخرى التى سماها بأفكار « الكيفيات الثانوية » .

ثانياً : ينكر بركلى وجود أى مبررات لدينا (إذا سلمنا بأن جميع هذه الأفكار فى عقولنا) لافتراض وجود أية أشياء مستقلة عن عقولنا ، وتناظر الأفكار التى بعقولنا . ويرى أن الكلام عن مثل هذه الأشياء لن يكون له أى معنى على الإطلاق . ومهما يبدو من غرابة فى هذا الرأى للوهلة الأولى ، إلا أنه يشعر أن أى إنسان يفكر ملياً فى هذا الشأن سيمر نفسه مضطراً للاعتراف بأن « هناك بعض الحقائق التى تتميز بشدة اقترابها من العقل ووضوحها ، بحيث لا يحتاج المرء إلى ما هو أكثر من فتح عينيه ليراها : « وكم بدت لى هذه الحالة بالغة الأهمية ! فلو لا العقل ما أمكن للأجسام التى يتألف منها الأطوار الهائل للعالم أن تحيا وتبقى ، وما أمكن لوجودها أن يعرف أو يدرك بدونها » (P. ٦) .

ويرى بركلى أنه على الرغم من وجوب وضوح هذه الحقيقة للعقل ، فإن معظم الناس لم يفتحوا أعينهم بعد لرؤيتها . وعلى الرغم من اعترافه بغرابة هذا الرأى فإنه يكتب يقول :

« حقا هناك رأى شائع بين الناس على نحو غريب ، بأن البيوت والجبال ... أو بمعنى أصح جميع الأشياء الحسية لها وجود طبيعى وحقيقى متمايز عن كينونتها التى تدرك بوساطة الفهم . غير أننى ... إذا لم أكن أخطأ ... أرى أن هذا الكلام يحتوى ضمناً على تناقض واضح ... إذ هل تعد الأشياء السابق ذكرها شيئاً آخر غير الأشياء التى ندركها بحسنا ؟ » .

« فما الذى ندركه إلى جانب أفكارنا وأحاسيسنا ؟ » وليس من غير المقبول أن يكون أى شئ من هذه الأشياء ، أو أى جمع بينها موجوداً دون أن يدرك ؟ » (P. ٤)

هنا يعرض بركلى برهانه على طريقة ما قل ودل . فالبيوت والجبال وباقى الأشياء ماهى إلا أشياء ندركها بحواسنها . ففى الحق نحن لا ندرك عن طريق حواسنا ما هو أكثر من أفكارنا وأحاسيسنا . وليس بمقدور أفكارنا وأحاسيسنا أن توجد فى أى مكان ، إلا فى عقولنا ، ومن ثم فإن

كل ما ندركه بحواسنا هو داخل عقولنا ، ومن هنا تكون البيوت والجبال وباقى الأشياء موجودة فقط فى عقولنا .

على أنه لا يبدو لى أن هذا البرهان قد اشتمل على أكثر من نقطتين بالاستطاعة : الاعتراض عليهما . ففى ظنى أننا جميعا سنسلم بما يقوله بركلى عن عدم امكان وجود الأفكار والأحاسيس الا فى عملية الادراك . فأولا قد يتجه الشك الى حقيقة قيامنا بادراك البيوت والجبال ، يعنى هل حقاً ان ما ندركه هو البيوت والجبال ، يعنى هل ما ندركه « البيت » أو « الجبل » . ان هذا بلا شك هو الاعتراض الذى كان لوك سيثيره ، ولعله كان سيحاجى ويقول : اننا لا ندرك البيت ذاته ، وأن ما يحدث بالأحرى هو مجرد ظهور أفكار ما فى عقولنا من تأثير فاعلية البيت ذاته على حواسنا من خلال وسيط ما . على أن هذا الاعتراض لا يقتصر على حمله فى طياته على الافتراض المسبق بأن الشيء الأوحد الذى ندركه ادراكاً مباشراً هو أفكارنا وأحاسيسنا (وهذا رأى يرحب به بركلى) ، ولكنه يحمل فى طياته أيضاً القول بعدم وجود هوية بين البيت ذاته وأفكارنا عنه . وكل ما هناك هو وجود صلة بينهما هى صلة العلة بالمعلول ، وإن يبدو هذا التفسير مقبولاً لبركلى . وسرعان ما سنراه يشير الى أن هذه القضية ستكون موضع شك ، اذا نحن افترضنا زيف النتيجة التى اهتدى اليها لوك . ولعله سيسأله آنئذ : « اذا طرحت جانباً ما ذكرته عن النظرية العلية للادراك ، والتى أراها موضع شك ، فما هى المبررات التى تستند اليها فى اعتقادك أن ما ندركه هو شيء آخر غير البيت ذاته ؟ ان هذا على أى حال هو ما نراه نحن انفسنا عندما ندرك البيت . وما هى المبررات التى لديك لتبرير الزعم بأن البيت شيء آخر غير ما ندركه ؟ والظاهر انه سيتعذر على لوك الى حد ما الاهتمام الى اجابة مرضية على ذلك .

ثانياً : قد يثار سؤال مؤداه : الا ندرك شيئاً آخر بحواسنا بخلاف أفكارنا وأحاسيسنا . ويصحب التساؤل الخاص بهذه المقدمة عادة قبول الاعتراض الأول بأن قلائل قد يقرون الرايين : الرأى الذى يعتقد أننا ندرك البيوت والجبال وما أشبه بحواسنا . والرأى الثانى القائل بأن ما ندركه ليس أفكارنا ولا أحاسيسنا على حد سواء . ويعنى الشك فى هذا الرأى الثانى أن فى هذه المقدمة الثانية الشك فى افتراض أساسى عند لوك وبركلى وأغلب الفلاسفة المحدثين الآخرين ابتداء من ديكارت الى يومنا الحاضر ، ولم يفتن بعض الفلاسفة لذلك الا فى عهد قريب جداً . وبطبيعة

الحال ، اذا ثار الشك فى هذه المقدمة ، فان البرهان سيفقد فاعليته .
غير ان بركلى وكثيرين من الفلاسفة الآخرين السابقين له ومن اتوا بعده
قد يعتبرون ذلك اتجاها يائسا ، تجاهل الاقناع المدعم لهذا الرأى والمستمد
من العوامل العديدة التى عرضوها لبيان عدم استصواب - أو عم احتمال -
نسبة الألوان والمذاقات والروائح والأصوات - كما ندركها - للأشياء خارج
عقولنا .

وبدلا من أن يحاول فلاسفة عديدون نقض برهان بركلى بالاعتراض
على مقدمة أو أخرى من مقدماته الأساسية ، فانهم يقنعون بالتسليم
بمقدماته - التى تعد مقدمات إبستمولوجية - ويعزفون عن استخلاص
نتائج الأونطولوجية يعنى انهم يبدون استعدادهم للتسليم بصحة
اعتراض بركلى على ما ذكره لوك . فنحن اذا ارتضينا القول بأنه ليس
لدينا تجربة لأى شىء آخر غير أفكارنا وأحاسيسنا ، فانه لن يوجد فى
تجربتنا أى شىء يبرر افتراض أن أفكارنا وأحاسيسنا قد نتجت من تأثير
أشياء مادية مستقلة عن حواسنا . ولكنهم يتوقفون قبل أن يذكروا عدم
وجود أى أشياء خلاف الأفكار والأرواح ، وأن ما ندركه لا يتضمن أى
شىء سوى الأفكار التى لدينا عنها فى عقولنا . ان معرفتنا بها تنحصر
فيما لدينا من أفكار عنها . أما هل يوجد أى شىء آخر خاص بها أكثر
من الأفكار التى لدينا عنها ، وما هو مصدره المحتمل فمن المسائل التى
يلوذون بالصمت حيالها .

ولعل بركلى يعتبر هذا اللوذ بالصمت دليلا على افتقار من يتبعون
هذا الطريق الى الشجاعة فى التعبير عما يقتنعون به . وما أشبه هذا
الموقف بموقف من « يكتفى بالانزواء تحت راية شك المعتزلة . بينما
لا يحتاج الأمر الى أكثر من استخلاص النتائج التى تترتب بالضرورة
على هذا الرأى لانتهاء هذا الشك » . ولكن هل تعد هذه النتائج المتضمنة
ضرورية حقا ، اذا راعينا أننا لا ندرك أى شىء غير أفكارنا ، ومن ثم
فانه لا وجود لأى شىء خلاف القائمين بالادراك والأفكار التى يدركونها ؟
قد يكون بركلى مصيبا عندما قال أن تصور وجود أفكار مستقلة عن أى
ادراك لها يحمل تناقضا ذاتيا ، وربما اصاب أيضا عندما ذكر أننا اذا
لم نستطع أن نعى أى شىء غير الأفكار ، فانه لن يكون باستطاعتنا
اطلاقا أن نكون أى تصور موجب أو حافل بالمعنى عن أى شىء سوى
الأفكار . غير أن ما يتبع ذلك منطقيا مازال عدم احتمال وجود أى أشياء
خلاف الأرواح والأفكار ، ومن ثم تكون النتيجة التى اهتدى اليها : بأن

وصف شيء ما بأنه كائن لا يعنى أكثر من أن الشيء قد أدرك . أن أن تكون أنت هو المدرك (بكسر الراء) ليست متضمنة فى برهانه بالمعنى الدقيق الكلمة .

على أن الاعتراض الذى يوجهه بركلى لما ذكره لوك فى قوله : « رغم اقتصار تجربتنا المباشرة على افكارنا ، الا أن توسعنا الحصول على معلومات عن الوجود الحق للأشياء الجزئية الحققة المستقلة عن العقل ، قد كان مقنعا . كما أن حجته التى أقامها ضد تفرقة لوك بين الكيفيات الثانوية (التى لا توجد فى الأشياء ذاتها) والكيفيات الأولية (الموجودة فى هذه الأشياء) قد جاءت مقنعة أيضا . إذ يشير بركلى أولا : الى عدم امكان تخيلنا لما ستكون عليه الأشياء لو توفرت لها الكيفيات الأولية وافترقت الى الكيفيات الثانوية :

« ليس فى مقدورى أن أكون أية فكرة عن جسم ممتد ومتحرك . إذ لابد أن أتصور أن له لونا ما وكيفية حسية ما ، من المعترف به أنها غير موجودة الا فى العقل فقط . وباختصار فإن الامتداد والشكل والحركة كصفات منتزعة من جميع الكيفيات الأخرى أمر لا يمكن تصوّره ومن ثم فحينما توجد الكيفيات الحسية الأخرى ، لابد أن توجد هذه الكيفيات أيضا فى العقل ، وليس فى أى مكان آخر ، كما يجب أن نعلم ، » (P : ١٠) :

ثانيا : يشير بركلى ويتصميم أكبر الى أن افكارنا عن الامتداد والشكل والحركة وغير ذلك ، لا تزيد عن كونها افكارا ، ولا تختلف فى هذا الشأن عن افكارنا عن الألوان والأصوات والمذاقات ، وأنه لو صح - كما ذكر لوك - أنه ليس بمقدورنا أن نجرب بطريقة مباشرة أى شيء آخر غير افكارنا ، فأننا لن نكون محقين فى الحاليين ، إذا اعتقدنا أن افكارنا عن هذه الكيفيات تناظر الكيفيات الفعلية للأشياء الموجودة مستقلة عن عقولنا .

ويشعر بركلى بعد هذا التداعى الذى حدث للتفرقة بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية بأن المبرر الباقى للاعتقاد فى وجود المادة كشيء مستقل عن العقل قد تلاشى ، ومن ثم يلاحظ الآتى :

« لقد اعتقدت (فى إحدى المرات) أن اللون والشكل والحركة وباقى الكيفيات الحسية أو العوارض الحسية موجودة بالفعل بدون العقل

وبدت الحاجة ماسة لهذا السبب لافتراض وجود دعامة أو ركيزة غير مفكرة أو جوهر غيز مفكر يرد اليه وجود هذه الأشياء . اذ لا يمكن تصور وجودها اعتمادا على ذاتها . وفيما بعد وبمرور الزمان ، وبعد ان اقتنع الناس بانه لا وجود للألوان والأصوات وباقي الكيفيات الثانوية الحسية بغير العقل ، فانهم انتزعوا هذه الدعامة أو الجوهر المادى من هذه الكيفيات ، وتركوا الكيفيات الأولية وحدها كالشكل والحركة وما اشبه واستمروا يتصورون وجود هذه الكيفيات بغير العقل ، ويتصورون انها بحاجة الى دعامة مادية بالتبعية . لكن بعد أن تبين استحالة وجود أية كيفية من هذه الكيفيات عن أى طريق آخر غير الروح أو العقل الذى يدرکها ، فان ما يتبع ذلك هو عدم وجود أى مبرر لاستمرار افتراضنا وجود المادة . مادامت هذه الكلمة تؤخذ على انها تعنى دعامة غير مفكرة من الكيفيات أو العوارض التى بوسعها الوجود بغير العقل ، . (P. ٧٣)

ان هذا عرض دقيق للتطور التاريخى الفعلى فى الفلسفة ، يبين كيفية الانتقال من الاتجاه الواقعى غير المحدد للمذهب المدرسى الى صورته بعد أن حوّر ديكارت ولوك ، ثم بركلى ذاته . ومن المؤكد انه يبدو تطوراً منطقياً . ومن ثم فاذا كنت ترى فى نفسك عزوفاً عن قبول النتيجة التى اهتدى اليها بركلى فما عليك الا أن تحدد كيف ستبتعد عنه قبل أن تصل الى نهاية هذا الاتجاه ؟ وكيف ستتمكن من تدبير ذلك ؟

الأفكار والأشياء :

استندت الحجة الأساسية « للمذهب اللامادى » - كما اسلفنا - الى كون أفكارنا هى الشيء الأوحى الذى بوسعنا إدراكه ادراكاً مباشراً ، وانها رغم تمتعها بالوجود « الحق » فى عقولنا ، فان الماديين أنفسهم لا يعتقدون أن لها وجوداً مطلقاً مستقلاً عن أى عقل كان . كما انه ليس بمقدورنا أن ندرك المادة أو الجوهر المادى ادراكاً مباشراً كشيء مستقل عن جميع العقول - وهذا أيضاً ما يرغب أنصار المذهب المادى على الاعتراف به ، وأنه ليس بالاستطاعة ذكر أى مبرر لافتراض وجود المادة بعد تصورهما كشيء موجود فى ذاته ، لأن وجودها ليس متضمناً منطقياً فى أى شيء ندركه ادراكاً مباشراً ، كما انه ليس هناك حاجة منطقية لذلك . وتحتاج هذه النقاط الأخيرة الى مزيد من الإيضاح . ولكن قبل ذلك هناك أشياء قليلة تستحق أن يقال عن ماهية النتيجة التى يحتفل أن تترتب على هذه الحجة بافتراض صحتها .

فالظاهر أن بركلى قد وقع فى لبس فخلط بين القول بأن ما يتبع ذلك هو استحالة وجود أشياء أخرى غير الأفكار والأرواح وبين القول بأن قولنا بوجود أشياء أخرى غير الأفكار والأرواح يعد لغواً
والزعم الأخير قد يبدو أضعف كثيراً من الزعم الأول . فبينما قد يكون من اللغو التحدث عن أية أشياء ليس بمقدورنا أن نعرف عنها شيئاً لا عن طريق التجربة ، ولا عن طريق العقل ، فإنه قد لا يبدو أن ما يترتب على ذلك منطقياً هو عدم وجود أشياء لا نقدر على الحصول على معرفة بها عن طريق التجربة أو العقل .

إن ما وقع فيه بركلى من لبس فى هذه النقطة يمكن أن ينظر إليه على أنه شيء ظاهرى فحسب - إلى حد ما على أقل تقدير - إذا راعينا أنه قصد بكلامه تصورين للمادة ، فعندما يتحدث بركلى عن استحالة وجود المادة ، أو ما يكتنف معنى المادة من تناقض ذاتى ، فإن ما يخطر بباله هو تصور المادة أو الجوهر المادى على غرار الكيفيات الأولية للوك . وهنا النقطة التى يركز عليها هى قوله أنه إذا اعتقد أن الجوهر المادى موجود مستقلاً عن أى عقل ، وله خصائص الامتداد والشكل والحركة والصلابة ، فإن هذا الاعتقاد سيشتمل تناقضاً ، لأن هذه المصطلحات جميعاً تتبع الكيفيات الحسية ، أى لا تختلف عن اللون والصوت والمذاق والرائحة . ولما كانت هذه الكيفيات كيفيات حسية ، فإنها جميعاً أفكار ، ومن ثم فيحكم طبيعتها فإنه ليس باستطاعتها الوجود بصفة مطلقة أو مستقلة عن أى عقل . ولما كان النظر إلى الشيء على أنه من غير المقدور أن يوجد مستقلاً عن أى عقل - من ناحية ، وعلى أنه أيضاً مستقل عن أى عقل ، يحمل تناقضاً ذاتياً ، لذا ولكى نتجنب الوقوع فى أى تناقض ذاتى ما علينا إلا أن نكف عن نسبة الصفات أو الكيفيات الحسية فى مدركاتنا للمادة ، التى لا يصح أن تنسب إليها أية كيفيات مادما لم نتعرف إليها فى أية تجربة من تجاربنا .

على أنه من المؤكد احتمال وجود تناقض ذاتى فى القول بوجود أفكار موجودة فى ذاتها مستقلة عن أى عقل ، أو أى فعل من أفعال الإدراك ، مع استمرار الميل إلى الاعتقاد - كما فعل لوك - فى وجود أشياء مستقلة عن أى عقل ولها كيفيات مشابهة لتصورنا للكيفيات الأولية . وسنفسر هذه الحالة على أنها لا تعنى وجود أفكارنا مستقلة عن أى عقل ، ولكنها ستعنى بالأحرى وجود أشياء لها كيفيات تتوافق وبعض أفكارنا مستقلة عن أى عقل . وسيساعد هذا الحل على تجنب التناقض الذاتى .

ويجىء رد بركلى على ذلك « بأن أية فكرة لن تتشابه الا مع فكرة أخرى . فاللون والشكل ليس بمقدورهما أن يتشابهيا الا مع لون آخر أو شكل آخر (٨ : P) وربما بدا هذا الراى الأقرب الى التزمت ، لأنه قد تجاوز القول بعدم قدرتنا على معرفة هل تتشابه افكارنا وكيفيات الأشياء بالنظر الى أن الفرصة لم تتح لنا قط للمقارنة بينهما (مادمات تجربتنا قاصرة على افكارنا ذاتها) . وربما بدا هذا القول معقولا اذا سلمنا بأننا لا ندرك قط ادراكا مباشرا أى شيء باستثناء افكارنا . ولكن بركلى يذهب الى ما هو أبعد . وهناك على أى حال شيء ما يمكن أن يقال دفاعا عن الموقف الذى اتخذه :

« اننى اتساءل هل بالاستطاعة ادراك هذه الأحوال المزعومة أو الأشياء الخارجية التى لدى افكارنا منها (أو يلتزم ذلك) ، أو صورا أو تمثيلات فى ذاتها أم لا ؟ . واذا أنت (سلمت) بانها ليست كذلك . فاننى أرى الاستشهاد بأى شخص لكى يفتينى هل يعقل القول بوجود تشابه لون ولو شيء خفى آخر ، أو وجود تشابه بين صلابته وألونه وبين كيفيات شيء آخر غير ملموس . والأمر بالمثل عن باقى الكيفيات » (٨ : P)

أن النقطة التى يستند اليها هى عدم قدرتنا التكلم بطريقة غير مهوشة عن وجود تشابه بين افكارنا والكيفيات الخاصة بأشياء موجودة وجودا مستقلا ، عندما يكون هناك اختلاف كبير بين الحالتين من حيث المبدأ استنادا الى أنه باستطاعتنا ادراك احدى الحالتين ، بينما نتصور الحالة الأخرى بحكم طبيعتها على أنها غير كائنة . فنحن نعرف ما الذى يعنيه قولنا أن كيفية مدركة ما تشبه كيفية مدركة أخرى ، ولكن ما الذى يحتمل أن يعنيه قولنا بوجود مشابهة لا تخضع لهذا الشرط ؟ . ولكن قبل أن يرفض زعم بركلى أن لاشيء يشبه فكرة أخرى غير فكرة غيرها ، وما يستخلصه من ذلك عن وجود تناقض ذاتى فى نسبة انواع الكيفيات التى نصادفها فى التجربة لأشياء موجودة مستقلة عن أى عقل ، لابد من بيان امكان استخلاص معنى معقول من هذا الزعم .

ومن جهة أخرى ، فان بركلى يجنح الى القول بأن اتصاف هذا التصور بما يحمله من معانى حافلة بدلا من اتصافه بالتناقض الذاتى هو الذى دفعه الى النظر الى المادة كشىء لا يتصف بأى كيفيات نوعية موجبة . على أننا لا ننسى أنه اذا تعذر قولنا أى شيء محدد عن المادة خلاف كونها شيئا مجهولا موجودا مستقلا عن أى عقل ، فاننا لن نكون

افصحنا في هذه الحالة عن اكثر من النثر اليسير عنها ، بحيث تتعذر نسبة التناقض الذاتى لنا الا فيما ندر . وفى الحالات التى يذكر فيها تصور للمادة من هذا القبيل ، فان بركلى يواجهه بذكر حجة اخرى بديلة ويذكر أنه عندما ينظر الى المادة على هذا النحو ، فانها لن تصلح لتفسير أية واقعة مفردة من التجربة ، بل ولن يكون بمقدورها التزويد بأى تفسير أسهل وأبسط لأية واقعة من وقائع التجربة ، لأن هذا التفسير سيكون أسير اذا اتبعت النظرة اللامادية اليها ، ومن ثم فانه يقصص عن التحدى الآتى :

« اتحداك أن تطلعن على شىء ما فى الطبيعة فى حاجة الى تصور المادة لتفسيره أو ايضاحه » (٢٩٢ D) .

وما يراه بركلى هنا صحيح بالتأكيد ، لأنه اذا فسرت المادة على نحو سالب بعيد تماما عن التحديد ، لا يدل على أى خصائص تنسب اليها ، فان هذا التفسير لن يعد تفسيرا على الاطلاق ، وباختصار اذا رثيت المادة على هذا الوجه (كمحاولة لتجنب التناقض الذاتى الذى يترتب على نسبة أية كيفيات تجريبية اليها) فان التصور سيصبح خاويا ، ومجردا من أية قيمة تفسيرية ، انه سيفقد قرضا لا نفع له ، معرضا للخدش من موسى الفيلسوف أو كام (*) . ان هذا ينقلنا الى النقطة التالية لبركلى ومؤداهما انه فى مثل هذه الحالات سيفقد تصور المادة أو تصور الجوهر المادى الموجود وجودا مستقلا أى اثاره للاهتمام العملى أو النظرى :

« اذا كان ما تعنيه بالمادة هو مجرد الدعامة غير المعروفة للكيفيات غير المعروفة ، فان وجود مثل هذا الشىء أو عدم وجوده سيكون سيات ، لأنه لن يهمننا على أى نحو . ولا أرى هناك أية ميزة للتشاحن حول معرفة أشياء لا نعرف ما هى ولا نعرف سببا لوجودها » (٧٧ P) .

غير أنه ما برح هناك - على ما يبدو - احتمال وجود أشياء أخرى فى العالم غير الأفكار والأرواح . ومادام مثل هذا الاحتمال قائما ، فان

* ما يعرف بموسى أو كام أو مبدأ الاقتصاد يعنى المبدأ الذى يرى عدم الحاجة الى التسليم بوجود عدد كبير من الأشياء أو المبادئ اذا كان بالاستطاعة القناعة بالقليل منها . ويذكر الأب كويلستون أن هذا المبدأ ليس من اختراع الفيلسوف الوسيط أو كام . اذ سبق للأخريين الجهرية . أنظر كتاب Medieval Philosophy . تأليف F. C. Copleston . ص ١٢١ .

نظرية بركلية اللامادية ستكون مازالت مفتقرة الى الحسم بصورة قاطعة
ومن هنا وعند هذه النقطة يحاول بركلية تدعيم نظريته بالقول بأن هذا
الاحتمال ليس احتمالا حقيقيا ، لأنه ليس من الاحتمالات ذات البال التي
يجب أن ينسب لها أى قدر من المعقولية الحقبة . فليس لأى تصور سالب
للمادة أى معنى على الإطلاق ، ومن هنا يقول :

« عندما لا يكون هناك ما هو أكثر من الفكرة الواهنة أو غير الكافية
التي تستخدم من قبيل الادعاء ، فأننى لن استخلص منها أى شيء ضد
تصور أى شيء أو تصور وجوده ، ولكن استدلالى سيتخذ الشكل الآتى :

« انك لا تعنى أى شيء البته . فانت تستعمل الكلمات على غير هدى
ولا ترمى الى أى شيء ذى بال » (D ٢٩١) .

والحق أنه اذا استعمل مصطلح ما على مثل هذا النحو بحيث
لا يعنى أى شيء على الإطلاق ، فانه سيفقد غريبا قيام أى شخص
بالاصرار على القول بأنه مازال هناك مثل هذا الشيء الذى يدل عليه
هذا الاسم أو المصطلح . وهكذا يستنتج بركلية فى نهاية المحاور الثانية :

« اذا لم يكن هذا كافيا لاثبات استحالة شيء ما . فبالله عليك عرفنى
ماهو » (D ٢٩٥) . ولكن على الرغم من أن العجز عن الربط بين أى
معنى محدد بفكرة شيء ما - لا تحسب من الأفكار أو الأرواح قد يخلق
ادعاء قويا ضد من يزعم احتمال وجود مثل هذا الشيء الا أنه سيقتصر
- كما يظهر - عن اثبات استحالة مثل هذا الشيء . وهكذا يكون
بركلية قد بالغ فى اثبات دعواه ضد من يرغب فى تأييد القول بالامكان
المنطقى للبحث لوجود شيء ما بالاضافة الى الأفكار والأرواح .

على أنه حتى اذا صح القول بأن بركلية لم يتمكن من القيام بما
هو أكثر من بيان أن ما ذكره هو أقوى اعتراض يمكن الاتيان به من
الناحية العقلانية ، فان ما حققه يعد شيئا عظيما ، بعد أن درج المذهب
المادى التقليدى على عدم الاكتفاء بتأكيد وجود الجوهر المادى ، ولكنه
داب أيضا على الادعاء بإمكان ذكر الشيء الكثير عنه . فلو صح أن
ما بمقدورنا أن نحققه - فى الواقع - يقتصر على التعرف على وجود
الأفكار والأرواح ، وعلى قدرتنا على التحدث عنهما فحسب حديثا حافلا
بالمعنى ، واذا كان وجود أى « شيء آخر » خلاف الأفكار والأرواح هو
مجرد احتمال منطقى بحث ، واذا كان هذا « الشيء الآخر » لا يشبه على
أى نحو أى شيء لدينا تجربة عنه ، حتى لو كان موجودا . فى هذه

الحالة ، سيكون المذهب المادى قد تزعمت أركانها ، وسيفقد تصصور الجوهر المادى كل أهمية فلسفية ، من ناحية الغايات العملية على أقل تقدير .

ويرى بركلى أنه من غير المفهوم لماذا يشعر بعضهم بالقلق من جراء هذه النتيجة ؟ ويذكر بطريقة مقنعة للغاية أنه لن يترتب على هذه النتيجة أى أثر ولو واهن من الاختلاف من الناحية العملية ، سواء فى مجال العلم أو مجال التجربة على حد سواء . إذ سيكون بوسع العلم مواصلة نشاطه مثلما كان يفعل قيما مضى ، لأن مهمته هى البحث عن أى الظواهر ترتبط بأى الظواهر الأخرى . وبعبارة أخرى سيكون بوسعه الاستمرار فى بحث قوانين الطبيعة دون تعرض لمعوقات تذكر . وسيأتى الاختلاف الأروحد فى طريقة فهمه لما يتعلق بهذه القوانين . ولعل بركلى كان يفهم مهمة العلم فهما عضريا للغاية ، لأنه يرى على غرار الممارسين المحدثين العلم وفلاسفة العام المحدثين أن قوانين الطبيعة التى يكتشفها العلماء ليست مستقلة تماما عن التجربة الانسانية ، وتنتظر من يكتشفها . ولكنها بالأحرى تمثل أوصافا لأنماط من الظواهر التى تحدث فى التجربة الانسانية ، ومن هنا رأيناها يدفع « فيلونوس » فى كتاب المحاورات الى القول : « ان هدفى هو مجرد معرفة ماهى الأفكار التى تتربط سويا . وكلما ازدادت معرفة الانسان بالارتباطات بين الأفكار ، تزايد ما يقال عن معرفته بطبيعة الأشياء » (D : ٣٢٠) فليس العلم معنيا بأى شيء قد يكون حقيقيا ، أو قد يكون موجودا مستقلا عن الظواهر التى نعيها ، أو قد نكون على وعى بها ، ولكنه بالأحرى معنى فقط بوصف الانتظام الواقع بين الظواهر المشاهدة . والعالم بهذا المعنى لا يهتم بمسألة هل يوجد شيء ما اسمى من هذه الظواهر أو متجاوزا لها على نحو لن يكون بمقدورنا تجربته قط . ولا ينزع العالم الى التفكير فى انكار أن ما اهتدى اليه هو معرفة طبائع الأشياء ، لأن ما اكتشفه هو ما يحدث بصفة منتظمة فى علاقة الظواهر بعضها ببعض التى نجربها بالفعل . وليس من المستبعد منطقيا وجود شيء أشبه بالجوهر الكامن وراء هذه الظواهر ويقع خارج نطاق تجربتنا ، ومن ثم لا يصح القول بان بمقدورنا معرفة طبيعته الأساسية أو الباطنية .

والحق أن بركلى يعد أول فيلسوف يذكر أن المعرفة التجريبية - أى معرفة الأشياء المكتسبة عن طريق التجربة - هى فى الواقع معرفة حقة طبقا لخصائصها ، بغض النظر عن الرجوع الى براهين اثبات وجود

الله . ويلاحظ بركللى بحق أن الشك الذى يتركز على الطبائع الحقة للأشياء ، والميل إلى الظن بأن المعرفة التجريبية للأشياء أدنى مرتبة من المعرفة الحقة ، إنما يرجع بصفة مباشرة إلى النظرة التى تعتقد أن الأشياء تحتوى على ما هو أكثر مما جربناه أو بوسعنا تجربته ، فإذا رأى أحد أن كل ما جربناه بطريقة مباشرة ، هو أفكارنا ، وأن للأشياء وجودا مستقلا عن عقولنا ، فى هذه الحالة سيكون لا مفر من الوقوع فى براثن الشك ، إذا حدثت محاولة لمعرفة طبائعها الحقة - كما اعترف لوك بالذات ، وبذلك لن يصح القول بأن المعرفة العلمية أو التجربة العادية مساوية للمعرفة الحقة بطبائع الأشياء ، ولن يكون باستطاعتنا وصف المعرفة التجريبية بالمعرفة الحقة ، إلا إذا اعتقدنا أن الأشياء لا تحتوى على صفات ليس بمقدور تجربتنا الخوض فيها . وهكذا يتضح أنه لو كان بركللى محقا فى دعواه عدم إمكان تجربتنا لأى شىء سوى أفكارنا ، فإنه سيكون محقا أيضا فى اعتقاده أن بمقدور الإنسان تجنب الشك ، واعتبار المعرفة التجريبية معرفة حقة إذا اعتقد أن الأشياء لا تزيد عن كونها أفكارنا بعد أن اتخذت شكلا مركبا .

ويوفق بركللى أيضا عندما يرى - مختلفا عن لوك - أننا إذا لم نجرب أى شىء آخر خلاف أفكارنا ، فإن الأمر لن يقتصر على عدم إمكان معرفتنا للطبائع الحقة للأشياء ، ولكننا سنعجز أيضا عن معرفة حتى وجود الأشياء الجزئية . فمن جهة أخرى ، أن من نتائج موقفه ، الاعتقاد بإمكان معرفتنا لوجودها . وفيما يتعلق بالأشياء ، فإذا كان معنى الكينونة مرتبطا بما ندركه ، فإنه سيصبح أيضا وجود ترادف بين ما « يدرك » و « ما يكون » . إذ يرى بركللى أننا عندما ندرك شيئا ما ، فلا يجب علينا لارضاء أنفسنا ، أن نذهب لاقناع أنفسنا بوجود شىء آخر مستقل عن مدركاتنا ، ولكنه مناظر لها (وهذه مهمة مستحيلة) قبل أن تستنتج وجوده .

بطبيعة الحال ، لم يقصد بركللى القول بأن جميع الأشياء التى تمر بعقولنا تتساوى فى منزلتها ، لأنه يرى مثل الآخرين جميعا وجود اختلاف بين الوجود الحقيقى - من جهة - والأشياء التى تتخيل أو تظهر كهلوس فحسب - من جهة أخرى . ويعتقد أن إدراك الشىء يعنى أنه كائن ، ولكن الحلم بالشىء أو تخيله أو توهمه ، كما يحدث فى الهلوسة ، لا يعنى أيضا أنه كائن . ويرى أنه بالاستطاعة إقامة هذه التفرقة مثل إمكان إقامتها فى أية حالة أخرى . ومن ثم فإنه يسوق « فيلونوس » فى كتاب

المحاورات الى القول : « الوسيلة ذاتها التى اتبعتها فى التفرقة بين الأشياء والكائنات الخرافية فى مشروعه سيمصح اتباعها هى نفسها فى حالتى (٣٠٦ D) . ويحاجى ويقول : اننا نفرق عادة بين تلك المدركات التى نصفها بأنها « حقيقية » والمدركات الأخرى اعتمادا على على الجمع بين ثلاثة معايير (P)

(١) حيويتها ووضوحها .

(ب) حقيقة أنها ترد الى عقولنا على نحو لارادى أكثر من كونه اراديا .

(د) تماسكها هى وباقى تجربتنا . ويلاحظ بحق أنه استطاع تطبيق هذه المعايير تطبيقا متوافقا ، بطبيعة الحال ، ستكون هناك حالات اشكالية كأنواع معينة من الهلوس والخداعات البصرية والأحلام العنيفة ، غير أن هذه الحالات لم تبد اشكالات فى نظره أكثر مما تبدو لأى شخص آخر ، كما جاء فى حكمه النهائى عليها على نفس النحو الذى يتبعه أى شخص آخر .

وباختصار ، فبينما ينكر بركلى الوجود المطلق للأشياء (يعنى وجودها مستقلة عن أى عقل) ، إلا أنه يوافق على التفرقة بين الوجود الحق للأشياء ، ومجرد تخيلها أو ظهورها فى الأحلام والهلوس ، وكل ما هناك هو أنه لم يجعل هذه التفرقة تستند على وجودها المطلق فى مقابل وجودها فى عقولنا ، ولكنه بالأحرى جعل هذه التفرقة تستند الى الاختلاف فى الكيف والاختلافات بين بعض أفكار فى عقولنا وأفكار أخرى ، بل لقد ذهب بعيدا الى حد استبقائه لاستعمال تعبير « الأشياء الخارجية » على شريطة أن يفهم منه الدلالة على تلك المركبات من الأفكار المستمدة من الأحاسيس اللارادية وغير المستمدة من الخيال أو الأحلام .

ويعرف بركلى أن من بين الاعتراضات التى ستوجه الى نظريته هو أنها ستجعل من المستحيل القول بإمكان تشابه اثنين من الناس فى ادراك نفس الشيء . ويسلم بذلك ويرى أنه إذا كان المقصود بالتشابه تشابهها من الناحية العددية ، وليس التشابه فى الكيف ، ستكون هذه النتيجة متوقعة ، ولكنه يشير بحق الى أنه فى غير مقدور أحد أن يعتقد أن هذا الاعتراض اعتراض على نظريته ، إذا اتخذ موقفا يؤيد فيه ما يقال عن أننا لا ندرك قط ادراكا مباشرا سوى أفكارنا ، لأن النتيجة ذاتها ستترتب على نظرية لوك أو نظرية أى إنسان آخر يتخذ هذا الموقف ، حتى لو اعتقد

أن أفكارنا أشياء مادية مستقلة في وجودها • والوسيلة الوحيدة لتجنب هذه المشكلة هي الاعتقاد بأننا ندرك ادراكا مباشرا الأشياء المادية المستقلة في وجودها ، ويتمائل بركلى هو ولوك في اعتبارهما هذا الاعتقاد ضربا من السخف • فضلا عن ذلك ، فإنه لم يعتقد أن هذه المسألة مشكلة هامة على أى نحو • ففي نظره ، لا يستبعد القول بقيام شخصين بادرار متمائل للشئ نفسه ، وأن يجيء هذا « التماثل » فى الادراك من حيث الكيف ، مع عدم ضرورة افتراض جوهر مادى موجود بصفة مستقلة ، هو الذى يدفعهما الى الحصول على الفكرتين التى لدهما حتى يستطيع القول عنهما بأنهما يفكران فكرتين متأنيتين ومتماثلتين من حيث الكيف ، وبمقدورنا أن نفسر هذه الحالة على نفس النحو الذى اتبعه بركلى فى تفسيره لكيفية حصول كل شخص منا على جميع ما عنده من مدركات • وهذا ينقلنا الى تفسيره لأصل مدركاتنا •

ويرفض بركلى ما ذكره لوك عن النظرية العلية فى الادراك جزئيا لأسباب غير خافية • إذ أن ما رواه لوك فى هذا الشأن قد استند على افتراض مسبق يرى أن الجواهر المادية موجودة مستقلة عن عقولنا ، وأنها تدفعنا الى الحصول على ما لدينا من أفكار ، من تأثيرها الفزيائى على حواسنا • ويرفض بركلى هذا التصور بالذات عن الجواهر المادية ذات الوجود المستقل • غير أنه قد يستند على صحة حجة أخرى أيضا ضد نظرية لوك • وتهدف هذه الحجة الى اثبات أنه حتى اذا وجد نوع ما من الجوهر المادى ، فإنه لن يكون باستطاعته أن يصبح علة لأفكارنا • والحجة قوامها كالآتى : ليس بالاستطاعة أن يكون الجوهر المادى علة أفكارنا ، الا اذا كان فعلا • فلو كان منعدم الفاعلية تماما ، فإنه سيعجز عن القيام بدور علة أى شئ • أما اذا كان فعلا فزيائيا فيتعين أن تتوافر له خصائص الحركة والامتداد والصلابة • غير أن تصور وجود جوهر مادى مستقل تماما عن العقل كشئ ممتد وصلب ومتحرك سيكون من نوع التصورات التى رثى فيما سبق أنها تحمل تناقضا ذاتيا ، لأن الحركة والامتداد والصلابة هى جميعا كيفيات ندركها ادراكا مباشرا ، أو هى عبارة عن أفكار فى العقل • وهكذا يتضح أن المادة أما أن تتصور على نحو تكون فيه غير قادرة على القيام بدور علة لأى شئ (ومن ثم تكون معدومة الفاعلية) ، أو يتعين أن تتصور على نحو يتضمن تناقضا ذاتيا ، ومن ثم سيفتقر المذهب القائل بأن المادة أو الجوهر المادى هو علة أفكارنا فى الحالين الى التماسك •

ويضيف بركلى الى هذه الحجة المثيرة للاهتمام حجة أخرى (سبق
للايبنز استعمالها) ترى أنه من غير المفهوم كيف يتسنى لأى مقدار من
حركة أى شىء لا يتصف بأكثر من كونه ممثدا وصلبا أحداث فكرة أو
تصور ، وأقر لوك ذاته بأن هذه الحالة غير مفهومة ، ولكنه سلم بها
كأمر من الأمور الواقعة . ويتماثل بركلى ولايبنز فى حكمهما على مثل
هذا القبول أو التسليم عن طيب خاطر بشىء لا يقبل التصور على أنه
أمر لا يوثق به البتة . ويضيف بركلى الى ذلك حجة أخرى ترى أننا لما
كنا لا نجرب إطلاقا الأشياء المادية الموجودة وهى تحدث الأفكار عندنا ،
وكل منا مستقل عن الآخر ، فليس لدينا الحق فى تطبيق مبدأ العلية تطبيقا
يتجاوز الحدود التى لاحظنا صلاحيتها للتطبيق فيها ، حتى إذا سلمنا
بإمكان المنطقى لوجود نوع ما من الجوهر المادى غير المعروف .

غير أن بركلى لا يستنتج من جميع هذه البيانات خطأ النظرية العلية
للدراك كلية . وعلى العكس فإنه يتجه الى اتباع صورة أخرى منها يستند
فيها - على الأخص - على كون مدركاتنا غير ارادية ، ومن ثم فإنه يتفق
اتفاقا كاملا هو ولوك فى القول بوجوب وجود علة لهذه المدركات خارج
أنفسنا . أما موضع الاختلاف بينهما فيرجع الى ما يراه طبيعة هذه العلة .
وتبعا لذلك فأننا نراه يجرى على لسان فيلوفوس (فى كتاب المحاورات)
القول الآتى :

« أننى لا أجد على أى نحو أى خطأ فى استدلالك عندما انتزعت
العلة من الظاهرة ، ولكنى أنكر تسمية العلة التى قام العقل باستخلاصها
بالمادة » (٢٨٢ : D) .

ويقترح بركلى الاستعاضة عن « المادة » كعلة لأفكارنا بالله . وهكذا
يقدم صورة من النظرية العلية للدراك يحل فيها الله محل المادة كعلة .
فإذا استبعدت المادة (للأسباب السالفة الذكر) ، وإذا لم يكن بمقدور
أفكارى ذاتها أن تكون علة لنفسها أو علة لأى شىء آخر (وهو رأى
يراه سخيفا بحق) . وإذا كنت أنا ذاتى لست علة هذه الأشياء (وأنا
لا أبدو بالتاكيد هكذا عندما أقوم بعملية الإدراك) فإنه من المنطقى
- على ما يبدو - كما يقول بركلى : « أن تكون هناك إذن إرادة ما أخرى
أو روح هى التى أحدثتها (٢٩ : P) . ولم يظهر بركلى شيئا
من الحرص أو المبالاة باحتمال أن « تكون الإرادة الأخرى أو الروح

الأخرى ، التى أحدثت جميع أفكارنا اللاإرادية أو مدركاتنا كائنات أخرى مثله هو بالذات (أى شخص آخر) لأن أحدا لن يقبل مثل هذا الرأى قبولاً جاداً ، ومن ثم فإذا وجب وجود علة لمدركاتى ، فليس هناك غير مرشح واحد لذلك : انه الله .

قد يعترض على ذلك بأن ما يقال عن أن المادة هى التى أحدثت هذه المدركات يحمل شيئاً من التعسف ، تماماً مثل القول بأن المادة هى التى أحدثتها ، لأننا لا نعرف قط تجربة تثبت لنا قيام الله بأحداث مدركاتنا . غير أن لدى بركلى إجابة على هذا الاعتراض ، لأنه يلاحظ أن لدينا علماً بتجربة الكائنات الروحية التى تحدث الأفكار ، يعنى أنفسنا ، عندما نتخيل أشياء شتى تبعاً لمشيئتنا . فإذا أدركنا أنه بمقدورنا ككائنات روحية أن نحدث الأفكار فى أنفسنا ، فإن هذا سيساعدنا على أى حال للاستناد الى أساس ما فى التجربة يبرر تصورنا وجود كائن روحى آخر يحدث الأفكار بداخلنا .

وهكذا يستنبط بركلى برهانه على الوجه الآتى : ان المرة الوحيدة التى حصلنا فيها على تجربة تؤيد قيامنا بدور علة أفكارنا هى الحالة التى تكون فيها علتها داخل أنفسنا . فالكائن الفعال الوحيد الذى لدينا تجربة خاصة به هو أنفسنا ، ومن ثم فعندما يتطلب الأمر تحديد علة لتلك الأفكار من بين أفكارنا التى لم نكن نحن علتها ، سيكون النوع الأوحى للكينونة الذى نثق - استدلالاً - بفضل التجربة ، بأنه علتها هو أى كائن آخر مماثل لنا ، أى كائن روحى آخر . وهل هناك ياترى كائن آخر تنطبق عليه هذه الأوصاف غير الله ؟ وإذا سلمنا بالنزعة اللامادية عند بركلى ، أو حتى إذا سلمنا بإمكان وجود ذلك النوع من المادة الذى لم يستبعده بالمعنى الدقيق للكلمة ، وإذا سلمنا بوجود وجود علة ما لمدركاتنا ، فإن هذه الحجة تعد قوية فعلاً .

وقى نظر بركلى ، ليست هذه الوظيفة الهامة هى الوحيدة التى يؤديها الله ، لأنه يساعده أيضاً على إضفاء جانب من المعقولية على أحد معتقداتنا الأساسية الخاصة بوجود الأشياء ، يعنى إثبات وجود الأشياء حتى عندما لا نكون نحن أنفسنا فى حالة إدراك لها ، وإثبات أنها كانت موجودة قبل وجود أية كائنات مماثلة لنا ، وأنها ستستمر فى الوجود حتى إذا توقفت نحن أنفسنا عن الوجود . وليس بركلى على استعداد على الإطلاق لقبول الفكرة البادية الحماقة التى ترى أن الأفكار دائمة

التألق داخل الوجود وخارجه ، مثلما أدركناها لأول مرة ، وإنها ستوقف عن ذلك ، ثم تعاود تألقها مرة أخرى . ويسلم بركلى بأن استمرارية الوجود من بين المقومات الأساسية لتصورنا لما ينبغي أن يتوافر للشيء لكى يوجد حقا . وينجح بركلى فى ضمان هذا العنصر القائم فى تصوراتنا العادية بإرجاع ذلك الى الله .

قصارى القول فعندما يتعلق الأمر بالأشياء ، فإن القول بكيونيتها يعنى امكان ادراكها ليس من قبل البشر وحدهم ، وليس من قبلنا جميعا فحسب ، إذ بالاستطاعة القول بأن الأشياء كائنة حتى اذا لم نقم نحن بادراكها ، لانه حتى عندما لا يقوم أحدنا بادراكها ، فإنها ستستمر تدرك برسطه « الله » . إنها فى عقل الله حتى وإن لم تكن قد دخلت عقولنا بعد ، أو لم تعد داخل عقولنا . وعلى هذا النحو يتجنب بركلى الاعتقاد بأن الأشياء دائمة الدخول والخروج من الوجود ، ويتجنب ايضا افتراض الوجود المستقل للأشياء المادية ، والتسليم بأن للأفكار القدرة على الاستمرار فى الوجود حتى اذا لم يوجد من يدركها ، أما كيف عرف أن الأشياء موجودة بصفة مستمرة فمسألة أشبه بالاشكال . إذ لا يخفى أنه لا يعرف أنها موجودة كذلك ، اعتمادا على التجربة ، كما أنه لم يعتمد على وجود الله لاثباتها ، والحق أنه ليس بمقدوره أن يفعل ذلك ، كما سيرى . غير أن بركلى مقتنع تماما بذلك مثلنا جميعا . وعندما ضم الله الى قائمة القائمين بالادراك فإنه أفلح فى تجنب الابتعاد عن هذا الاعتقاد . ولكن ما الذى سيتبقى لنا اذا قبلنا حججه النقدية ضد المذهب المادى ، ولكننا أسقطنا الله من الصورة ؟ أنها مشكلة محيرة تدعو الى الكدر حقا .

العقل والله :

لنلاحظ فى القسم الأول من هذا الفصل كيف انكر بركلى أن يكون لدينا أية أفكار عن أنفسنا ، أو أن بمقدورنا الحصول عليها أو على أية أفكار عن أى كائن روحى بالمعنى الذى اعتاد استعماله للدلالة على مصطلح « الفكرة » . ونحن لا ندرك الكائنات الروحية - لا عندما تكون أنفسنا ، أو أية نفوس أخرى - اعتمادا على أية حاسة من حواسنا ، ومن ثم فليس لدينا أية فكرة عن هذه الكيانات . بيد أن بركلى لا يستخلص من ذلك افتقار تصور الكائن الروحى الى المعنى مثلما حدث فى نظريته الى تصور المادة . ومن ثم فأننا نراه يسوق فيلوتوس الى القول فى كتاب المحاورات :

« انى أعرف ما الذى أعنيه عندما أؤكد وجود جوهر روحى أو دعامة للأفكار » (٣٠٤ : D) . ولقد سبق للوك أن ذكر أن تصورى الجوهر الروحى والجوهر المادى يرتفعان معا أو يسقطان معا ، لأننا لا ندرك أيا منهما ادراكا حسيًا ، ولأننا نتصورهما تصورًا خامضًا . وبدلاً من أن يرفض لوك المصطلحين لهذا السبب ، فإنه قبلهما عندما لم يدر ما الذى سيكون بمقدورنا أن نفعله بدونهما . أما بركلى فيعتقد أن باستطاعتنا أن نمضى قدماً على خير وجه بغير تصور الجوهر المادى ، ولكن الأمر ليس كذلك بغير تصور الجوهر الروحى ، لأنه يترضض أيضاً ضرورة وجود جوهر ما تستند الأفكار عليه ، أى كيان ما تدرك الإنكار من خلاله . وينكر بركلى خلو تصور الجوهر الروحى خلواً تاماً من المعنى ، لأنه قادر على الإقصاص عما يعنيه به . أنه يعنى عنده : ما يفكر ويريد ويدرك ، (١٣٨ : D) .

ويقول فى هذا الشأن : أن الروح كيان فعال يستند وجوده لا على كونه يدرك فحسب ، وإنما أيضاً على قيامه بالادراك والتفكير » (١٣٩ : D)

وإذا صح أن لدينا نوعاً ما من التصور الحافل بالمعنى عن أنفسنا ككائنات روحية ، فليس هناك ما يحول أيضاً دون حصولنا على تصور حافل بالمعنى عن الله كذلك على شريطة أن يدرك بالمثل ككائن روحى (على غرار نظرتنا التقليدية إليه) . ويتمثل بيان بركلى عن كيفية حصولنا على تصور الله أساساً هو وبيان لوك . إذ يقول (فيلونوس) :

« واتباعاً لقدرة كبير من المعقولة ، يصح القول بأن نفسى هى التى زودتنى بفكرة ، يعنى صورة لله أو ما يشبهه ، حتى وإن لم تتصف بالاستيفاء الى حد كبير ، لأن كل ما لدى من تصور عن الله مكتسب عن طريق تأمل نفسى ، بعد تعظيم قدراتها وإزالة ما علق بها من نقائص » (٣٠٢ : D)

بمقدورنا أن نعترف بقدر كبير من الفضل لبركلى فى هذا الشأن . فإذا كان تصور الكائن الروحى حافلاً بالمعنى فى حالتنا ، فإن تصور الله الذى يتحقق بهذه الطريقة يمكن أن يجرى مفعماً بالمعنى أيضاً . فإذا كان التحدث عن النفس بالطريقة التى اتبعها أمراً حافلاً بالمعنى ، فإن التحدث عن الله على نحو ما فعل سيكون حافلاً بالمعنى أيضاً ، وإن كان هذا لن يتحقق إلا إذا كان التحدث عن النفس مثلما فعل أمراً بعيداً عن اللغو ،

وإذا أمكن تصور الله على نحو مماثل بالفعل بطبيعة الحال ، فإن اسبينوزا ما كان ليرضى عن هذا النوع من تصور الله . إذ كان هذا النوع من التصور - على وجه الدقة - هو ما هاجمه فى ملحق الكتاب الأول من « الأخلاق » . ولكن بركلى يرى أن تصور الله لن يكون حافلا بالمعنى إلا إذا تصور الله على هذا النحو . ولربما نظر بركلى الى تصور الله الذى اتبعه اسبينوزا على أنه لغو ، وربما اعتبر نظريته الى المادة لغوا أيضا .

غير أن تفسير تصور الله الذى ذهب اليه بركلى شيء ، ومعرفة أن هناك كائنا يتجارب هو وهذا الوصف شيء آخر ، ويعتقد بركلى أنه بالامكان اثبات وجود مثل هذا الكائن ، وإن كانت حجته التى أوردها عن وجود الله لم تتبع صورة البرهان الأونطولوجى (الدليل الوجودى) ولم تتماثل أيضا والبرهان الكوزمولوجى فى صسورتيه اللتين قدمهما لايبنتن ولك . هذا يعنى أنه لم يستند فى حجته على القول بأن وجود الله يفترض سبق وجود العالم ، أو أن وجود الله يتطلب سبق افتراض وجود كائن مفكر ومدرك . والواقع أنه عرض برهانين ، جاء الأول فى كتاب المبادئ ، وظهر الثانى فى كتاب المحاورات . وتشابه البرهان الذى قدمه فى كتاب المبادئ ونفس البرهان الكوزمولوجى ، وإنما فى صيغة مختلفة : إذ يقول :

« ليس هناك ما هو أشد وضوحا لأى انسان قادر على القيام بأقل قدر من القائل من وجود الله أو وجود الروح القابضة فى عقولنا بصورة حمية مولدة فيها جميع أنواع الأفكار أو الأحاسيس التى لا تكف عن التأثير فيها ، (D : ١٤٩) » .

والسبب الذى دفعه الى نسبة الوضوح الى هذه المعرفة هو تسليمه بأن ما لدينا من مدركات لم نحدثها باختيارنا لابد أن يكون لها علة ما خارج أنفسنا . ولا يصح أن تنسب أغلب هذه المدركات على نحو مستصوب الى أفعال الكائنات البشرية الأخرى . ولما كانت هذه العلة لا يمكن أن تكون جوهرًا ماديا له وجود مستقل ، لذا يتعين أن تكون نوعا آخر من الكيان الروحى ، ومن ثم رأيناها يكتب قائلا :

« من الواضح للكافة أن تلك الأشياء التى تسمى بمنجزات الطبيعة، يعنى الجانب الأعظم من الأفكار والأحاسيس التى ندركها ليست من صنعنا ، ولا يجوز القول بأنها اعتمدت على إرادات البشر . ومن هنا يجب أن تنسب علتها الى روح أخرى ، لأنه من غير المقبول القول أنها قادرة على الصمود والبقاء اعتمادا على نفسها » . (D : ١٤٦)

ويرى بركلى أن هذا الكلام كاف لإثبات وجود الله على نحو ما ،
وان كان سيظل هناك أشكال ينصب على هل تدعم الأدلة المنتزعة من
مدركاتنا النتيجة التى ترى أن هذا الاله يتمتع بالصفات التى تنسب تقليديا
لله . على أننى فيما يتعلق بالحاضر ساكتفى بملاحظة أن هذا البرهان
يعتمد على صحة مقدمتين : الأولى - أن لمدركاتنا علة تعلق على هذه
المدركات وعلى عقولنا معا . الثانية : لا يمكن أن تكون هذه العلة نوعا
ما من الجوهر المادى ذى الوجود المستقل .

ويجىء البرهان الذى يذكره بركلى فى كتاب المحاورات مختلفا
نوعا . ويعد من أغرب البراهين التى ذكرت لإثبات وجود الله فى تاريخ
الفلسفة الحديثة (والبرهان الآخر الذى ربما نافسه فى هذا المضمار
هو البرهان الذى أتى به كانط) . وفى هذا البرهان لم تكن الواقعة التى
يستند إليها بركلى فى افتراضه المسبق بوجود الله هى الحدث اللاإرادى
للمدركات فى عقلى ، ولكنها كانت بالأحرى وجود أشياء مستقلة عن
عقلى وعن عقول جميع البشر ، والتى رغم ذلك لا يمكن أن يقال أنها موجودة
إلا بفضل إدراك عقل ما لها . ويقول فيلونوس فى كتاب المحاورات ما
يأتى مما أثار دهشة هيلاس :

« يعتقد الناس بوجه عام أن جميع الأشياء تعرف أو تدرك بواسطة
الله لأنهم يعتقدون فى وجود الله . بينما أنا من ناحية أخرى استنتج بصفة
مباشرة وبالضرورة وجود الله استنادا الى وجوب ادراكه لجميع الأشياء
الحسية » (٢٧٦ : D) .

ويعتقد هيلاس أنه قد أتى باعتراض ناسف لاعتقاد فيلونوس عند
يقول لكى تتصف الأشياء « بالكينونة ، فانها لابد أن تدرك » ، يعنى أن
جانبا مما نعنيه عندما نتحدث عن وجود شيء ما بالفعل لن يكون موجودا
عندما لا يوجد من يقوم بإدراكه ، ولأن انكار وجود الأشياء عندما
لا ندركها سيكون سخفا ومحالا . غير أن فيلونوس يرد بالاتفاق معه اتفاقا
تاما . ويستند قبوله لهذه النقطة على أن الأشياء الحقيقية (باعتبارها
مقابلة للأشياء المتخيلة) موجودة عندما لا نكون قائمين بإدراكها .
بالإضافة الى اصراره على القول بأنه اتباعا لمبدأ : « أن كينونة الشيء
تعادل إدراكه » فإنه اتجه الى القبول بالنتيجة التى ترى ضرورة وجود كائن
روحى ما غيرنا نحن أنفسنا يدرك الأشياء حتى عندما لا ندركها ، ومن
ثم ينسب اليه وجودها المستمر ، يعنى الله . ويقول هيلاس : « افترض

انك قد هلكت ، اليس بمقدورك أن تتصور استمرار الأشياء التي تدرك بالحس في البقاء ؟ ، ويجيب فيلونوس قائلا :

« بمقدورى ذلك ، ولكن فى هذه الحالة فانها ستستمر فى البقاء داخل عقل آخر ، فمن الواضح أن (الأشياء الحسية) لها وجود خارج عقلى ، ومن ثم فلا بد من وجود عقل آخر تكون موجودة فيه خلال الفواصل الزمنية التى تتخلل فترات ادراكى لها ، مثلما كان يحدث بالمثل قبل مولدى ، وما قد يحدث بعد هلاكى المفترض . ولما كان الشيء نفسه يصح عن جميع الأرواح المخلوقة الفانية ، لذا من الضرورى أن يتبع ذلك وجود عقل أبدي حاضر على الدوام ، يعرف كل الأشياء ، ويحيط بها » (D . ٣٠٠) .

وليس هذا البرهان من بين صور البرهان الكوزمولوجى لأنه لم يتضمن فى حجته القول بضرورة وجود الله كفرض مسبق حتى يقوم بدور علة شىء ما نعرف من التجربة أنه موجود بالعالم المادى أو حتى أنفسنا أو مدركاتنا . انه برهان لا نعرف ماذا نسميه ! وياله من برهان عجيب . ولربما بداسليما منطقيا لو كانت مقدماته صحيحة ، ولكن مقدماته قد احتوت على الآتى : أولا « لكى تكون الأشياء كائنة يجب أن تقبل الادراك ثانيا : للأشياء وجود مستمر ومستقل عن ادراكنا لها » .

ولنسلم بالمقدمة الأولى بالنسبة لدواعى الحاضر على أقل تقدير ، أما المقدمة الثانية ، فانها مصدر العجب . انها تتفق والمفهومية الدارجة common sense ، وتعتبر عن جانب مما نعنيه عندما نتحدث عن وجود الأشياء . ولكن الرايين على السواء لا يثبتان صحة هذه المقدمة . ولن تثبت صحتها أيضا اذا استندنا الى كونى لست الذى يحدث مدركاته الحسية تبعا لأحد الأفعال الارادية . فما هو إذن المبرر الذى استحدث بركلى الى افتراض صحة هذه المقدمة ؟ وبغير أن نتعثر فى نظريته الخاصة بالمعرفة ، ربما بدا بالاستطاعة اثبات صحة هذه المقدمة اما بالرجوع الى التجربة ، أو بالاعتماد على العقل . ولكن لو كان ذلك كذلك فانها ان تكون حقيقة مثبتة فى نظره ، ولكنها ستكون بالأحرى مجرد اعتقاد أو افتراض لا يستطاع الاهتداء الى مبرر تجريبي أو عقلاني له . غير أن البرهان الذى يعتمد فى احدى مقدماته على اعتقاد لا يقبل التبرير لا يعد برهانا على الإطلاق . وهكذا فرغم ما يتصف به الاتجاه الذى يتبعه بركلى فى فكره من نواحى مثيرة للاهتمام ، الا أنه لا يعرض لنا برهانا صحيحا - على ما يبدو - عن وجود الله .

ولكن وحتى إذا صحت عدم صلاحية البرهان الأنف ذكره ، فإن هناك برهانا آخر جاء فى كتاب المبادئ • ولا يرتكن هذا البرهان على نفس الافتراض الذى لا يقبل التبرير ، ومن ثم فيحق لنا أن نتساءل : إذا افترض أن هذا البرهان يثبت وجود كائن روحى آخر غيرنا من أنفسنا ، ويوصف بأنه علة مدركاتنا الحسية ، فما الذى يمكن أن يقال عن طبيعة هذا الكائن الروحى ؟ فهل هناك تناظر بين طبيعته - كما ظهر من التجربة - وطبيعة الله كما تتصور تقليديا ؟ • أن طبيعته لابد أن تكون كيانا روحيا ، ارتكانا الى ما ذكر فى حجة سابقة ، ولكن من أى نوع سيكون هذا الكيان الروحى ؟ •• وتجيب أجابة بركلى عن هذا السؤال شديدة التماثل هى وأجابته فى كتابى « المبادئ » و « الموارات » • اذ يقول :

« لو أننا تمنعنا فى الانتظام المستمر الذى يتكشف فى النظام الذى تتبعه الأشياء الطبيعية ، وطريقة تعاقبها ، وما تتميز به فى أعظم جوانبها وأدناها على السواء ، والدقة المذهلة فى تخطيط منمنمات الخليقة ، بالإضافة الى تناغم الكون فى جملة وانسجامه •• اقول •• لو تأملنا فى جميع هذه الجوانب ، وانتبهنا فى الوقت نفسه الى معنى صفات الواحدية والأبدية والحكمة اللامتناهية والخير والكمال ، ومدلول هذه الصفات ، فأننا سندرك بلا تردد أنها تنتمى الى الروح محل البحث » (D • ١٤٦)

ومجمل القول فإن بركلى يستنتج تمشيا وما أصبح يدعى البرهان الذى يرد الى التصميم ، أى البرهان الذى يستند الى تصميم أو مخطط تجربتنا ونظامها وجمالها ، يستنتج أن الكائن الروحى الذى يفترض أنه علة الأشياء التى ندركها يتصف بجميع تلك الصفات التى حملت تقليديا على فكرة الله ، ومن ثم فإنه يقول فى معرض كلامه عن الله :

« لم أقصد القول بأن للأشياء علة غامضة عامة فى غير مقدورها تصورها • ولكنى أقصد الله بالمعنى الدقيق الصحيح للكلمة • أنه موجود وكائن ويتمتع بصفة الروحانية والحضور الدائم والعلم الكامل واللاتناهى فى القدرة والخير ، وتتمتع هذه العلة بنفس الوضوح الذى تتصف به الموجودات الحسية ، والتى لا مبرر للشك فيها مثلما لا نرتاب فى صحة وجودنا » (D : ٣٣٤)

ومن الجدير بالتنويه أن بركلى لم يعتمد على البرهان الذى يثبت وجود الله استنادا الى التصميم ، مثلما فعل بعض الفلاسفة • والأرجح

هو أنه اثبت أولا وجود الكائن الروحي (اللاانسان) باتباع صورة من البرهان الكونزمولوجي . واستند ثانيا في برهانه على استقلال الأشياء الحسية واستمرارها في البقاء . وبعد أن اتبع هذا البرهان لهذه الغاية فلعله يبدو غريبا أن نلاحظه يقول بعد ذلك :

« الله كائن على يتمتع بالكمال بلا حدود . فلا غرو إذا عجزت الأرواح الفانية عن فهم طبيعته ، وإذا توقعنا أن لا تتوافر للانسان تصورات دقيقة عن الاله وصفاته واساليب تعامله » (٣٣١ : D)

وهكذا يتضح أن بركلي يستند في فكرته على عدم قدرتنا الاعتماد الى فهم دقيق وكاف لطبيعة الله ولختلف صفاته . وأقصى ما بمقدورنا الحصول عليه هو الفكرة التقريبية العامة ، ولعلها تكفي لتزويدنا بفكرة حسنة عما يشبهه . ولما كان لدى هيوم قدر كبير مما يمكن أن يقال عما بوسعنا وما ليس بوسعنا أن نستخلصه من مثل هذا البرهان المعتمد على التصميم لذا فأننى لن أسهب في الكلام عن برهان بركلي ، وسأكتفى بطرح سؤالين :

أولا : هل تبيح الأدلة المستقاة من تجربتنا قيامنا باستدلال الصفات التي استخلصها بركلي ؟

ثانيا : لو صح ذلك ، هل هناك ما يبرر ما حدث من تجاوز القول كما فعل في الفقرة السابق ذكرها بأن الله كائن على يتمتع بكمال بلا حدود ، وأن الأرواح الفانية غير قادرة على فهم طبيعته لهذا السبب ؟

لقد سبق أن اشرت استنادا الى اعتراف بركلي نفسه بأن المعانى المفعمة التي يحتويها تصور الله قد اعتمدت على مافى تصور الجوهر الروحي من فحوى حافل بالمعنى بناء على طريقة نظرنا لهذا التصور . غير أن الوقت قد حان - فى أغلب الظن - للتساؤل حول : هل ارتكن بركلي الى أى مبرر لاعتقاده بأن تصور الجوهر الروحي حافل بالمعنى حتى فى حالتنا . فلو صح الافتراض بأننا لا ندرك بصفة مباشرة أى شئ ينظر المصطلحات المجردة ، وينظر « الجوهر المادى » ، وإذا اعتبرنا أن هذا القول يتضمن الاعتراف بأننا عندما نتحدث عن هذه الأشياء فأننا لا نعنى شيئا ، وأنه ليس من حقنا حتى أن نقيم فروضا عن احتمال وجود أشياء بالفعل مناظرة لها ، آنئذ سيصعب تبرير لماذا تستثنى حالة الجوهر الروحي أو الروح أو النفس من هذه القاعدة ، بعد أن رأينا بركلي يسلم بأننا لا ندرك هذه الأشياء إدراكا مباشرا .

ان المبرر الذى يذكره بركلى لاستعمال هذه التعابير هو شعوره بأنه يعرف ما يعنيه بها . وكان التبرير الذى ذكره لافتراض وجود شيء واحد - على اقل تقدير - ينطبق عليه مصطلح الجوهر الروحى (يعنى نفسه) هو انه لا يستطيع تصور حدوث الادراك والأفعال الارادية والأفكار دون وجود كائن أو ذات - أى جوهر روحى ما - ستصدر منها هذه الأفعال . غير أن اسبينوزا ولوك كان بوسعهما القول بأنهما يعرفان ما يعنيان عندما استعمالا مصطلحي « الجوهر » و « الجوهر الروحى » أيضا . وبينما يعد المبرر الذى جاء به لاستنتاج وجود روح واحدة من هذا القبيل - على اقل تقدير - مقنعا فى أغلب الظن ، الا ان هذا المبرر لم يكن مؤيدا بالمبادئ التجريبية الصارمة التى نادى بها .

وباختصار ، ولما كان ليس ثمة ما يبرر استثناء حالة الروح من الحالات الأخرى ، والنظر اليها نظرة مختلفة ، فانه سيبدو من المهم - لو اردنا عدم الوقوع فى تناقض - اما أن ينظر الى « الروح » نفس النظرة التى نظر بها بركلى الى المادة ، أو يعلن بركلى عن تخليه عن معياره التجريبى ومراعاته الدقيقة له ، وعندما يحدث ذلك سيفتح الباب على مصراعيه مرة أخرى امام الأفكار المجردة ، والجوهر المادى المستقل فى وجوده ، لعل أفضل مثل ينطبق على فيلسوفنا هو « عين فى الجنة وعين فى النار » . ولكن ليس واضحا كيف سيجمع بين هاتين النظريتين المتناقضتين دون تناقض مع نفسه . وربما تساءلنا : وهل هناك ما يستلزم توافقه مع نفسه ؟ ولكى يجاب عن هذا السؤال يلاحظ أولا : ان التناقض الذاتى سيعنى اتباع موقف لاعقلانى ، واتباع اللاعقلانية يعنى التوقف عن التفلسف .

ثانيا : اذا ارتضى أحد أى لا توافق فى سبيل الاهتداء الى ما يرغب من نتائج ، فهل هناك ما يحول دون قيام شخص آخر يتوق الى بلوغ نتائج مختلفة الى الاقتداء به فيما فعل ؟

ولكن فلنسلم انه من الأمور الحاقلة بالمعنى الاعتراف بوجود « نفس » - مثل نفسى - هى التى تقوم بدور فعال فى مدركاتى وأفعالى الارادية وأفكارى ، فما هى طبيعتها ؟ يرد بركلى على هذا السؤال : « من هى نفسى هذه ، وما الذى أقصده بمصطلح (أنا) هو بالذات ما يعنيه مصطلح روح أو الجوهر الروحى . ان الروح أو النفس عبارة عن كائن فعال يعتمد وجوده لا على كونه يدرك (بفتح الراء) حسيا ، وإنما على قيامه بادراك الأفكار والتفكير والأفعال الارادية (١٣٩) (D)

وبسبارة أخرى فليست هناك هوية بينى وبين الأفكار التى أحصل عليها عن طريق الإدراك ، كلها أو بعضها . والأصح هو اننى أنا من لديه هذه الأفكار ، وليس لديه ما هو غيرها . وبمعنى آخر ، ليس لدى طبيعة ثنائية تضم روحا وجسما ، لأن الأرجح هو تفرد طبيعتى الروحية . وإذا استطاعت عقولنا « الروح » و « الفكرة » استيعاب الواقع برمته ، فإن ما أدعوه جسمى لن يزيد عن كونه مجموعة من الأفكار عندى ، وما يتجاوز هذه المجموعة من الأفكار لا يعد « أنا » .

ومن هنا يكون بركلى قد تغلب على جميع المشكلات التى تقلقه - كما يظن - والتى بدت عسيرة فى نظر انصار المذهب الثنائى . فلا وجود لجسم متمايز عن العقل ، ولم تعد هناك مشكلة كيفية إمكان تفاعلهما ، وكيفية الجمع بينهما . وليست نظريته من النظريات ذات الوجهين ، كما كان الحال عند أسبينوزا ، ومن ثم فإنه لم يعد يواجه مشكلة كيف يتوافر لنفس الجوهر الواحد مظهران مختلفان : أحدهما الامتداد والآخر الفكر . فإنا كائن روحى ليس الا ، ولست كائنا أحد جانبيه أو مظهره مادى والآخر روحى ، غير أن بركلى يرى أنه لا يتبع ذلك وصفى « بالروح البحتة » ، بنفس المعنى الذى يوصف به الله بأنه « روح بحتة » . وعندما يستعمل بركلى لفظة تبدو أقرب الى اللغة الدارجة ولغة انصار المذهب الثنائى فإنه يقول :

« نحن مقيدون بالجسم . وهذا موضع اختلافنا عن الله ، يعنى هناك ارتباط بين مدركاتنا وحركات أجسامنا . ونحن نتأثر - تبعاً لقوانين طبيعتنا - بأى تحول يطرأ على الأجزاء العصبية من أجسامنا الحساسة » (D : ٣١٣)

ولكنه يردف شارحا موقفه فيقول : ان هذا الاعتراف لا يجعله من اتباع المذهب الثنائى ، لأن هذه الحالة لا تقبل التفسير الا تبعاً للنظرة اللامادية فحسب :

« إذا نظر الى جسمنا الحسى نظرة صحيحة سيبين أنه لا يزيد عن مركب مكون من كيفيات أو أفكار ليس لها وجود متمايز ، وأنها لا تزيد عن كونها مدركات لأحد العقول ، ومن هنا فإن ارتباط الاحساسات والحركات الجسمانية لا يعنى أكثر من التناظر فى ترتيب الطبيعة بين مجموعتين من الأفكار أو الأشياء التى تدرك ادراكا مباشرا » (D : ٣١٤)

وبعبارة أخرى ، فإن « تقييد وجودنا بأحد الأجسام » لا يعني في حالتنا ما هو أكثر من القول بأن مدركاتنا لما نسميه بالأشياء الخارجية مرتبطة بمجموعة أخرى من الأفكار التي لا ندركها عادة أو نلاحظها . أنها تلك المجموعة التي تلقت سويًا لتكون ذلك الشيء الذي نسميه جسمنا ، أما في حالة الله ، فإن الأمر ليس على هذا النحو . أن هذا التفسير يتوافق هو والموقف العام لبركلي ، ولا يصحح وصفه بالتناقض أو الاضطراب . ففي الحق أنه الموقف الأوحى الذي كان باستطاعته أن يتخذه في هذه المسألة على ضوء نظريته اللامادية .

وتترتب حجة بركلي عن خلود الروح أو النفس مطلقًا على نظريته لطبيعتها . أن يقول : « أن العقل أو الروح أو النفس هو الشيء الذي لا يقبل القسمة أو الامتداد ، والذي يفكر ويعمل ويدرك » . ولقد قلت لا يقبل القسمة لأنه غير ممتد ، و لا يقبل الامتداد لأن الأشياء الممتدة والتي تتشكل وتتحرك هي الأفكار . وما يدرك الأفكار لن يكون هو ذاته فكرة أو مشابهة لفكرة » . (D : ٣٠١) .

« . . . وتبعًا لذلك . . . فإن الروح لا تقبل الفساد . . . وليس هناك ما هو أوضح من ملاحظة عدم تأثر هذا الجواهر البسيط غير المركب بالحركات والتغيرات والهزال والانحلال ، أي جميع العوامل التي تتعرض لها الأجسام الطبيعية في كل آن . ومن هنا ندرك أن مثل هذا الكيان لا يتحلل من تأثير قوى الطبيعة . وبعبارة أخرى ، فإن روح الإنسان خالدة بطبيعتها » (P : ١٤١) .

لا وجود لأي خطأ في استدلال بركلي في هذا المقام . ولو افتقرت نتائجه إلى الصحة سيكون مرد ذلك هو خطأ اعتقاده بعدم وجود جوهر مادي ممتد ومستقل عن أن عقل ، وأن العقل الانساني شيء لا يقبل القسمة أو الامتداد ، ويقوم بالتفكير والفعل و « الإدراك » ، وأن الواقع برمته يتألف من الأرواح والأفكار التي تدركها فحسب .

وسأنتهي هذا الفصل بتوجيه الانتباه إلى قضية تبدو أنها تستثير مشكلة هامة لبركلي في إطار نظراته العامة . والقضية تدور حول كيفية معرفتنا أن الله موجود ، أو أنني أنا نفسي موجود ، ولدى الطبيعة التي وصفها ، وأن هناك كائنات أخرى مثل نفسي ، موجودة أيضا . أن هذه القضية تتبع قضية معرفتنا بوجود العقل الأخرى ، والتي استمرت موضع اهتمام الفلاسفة حتى اليوم ، وأما القول بأنه ليس من المستبعد أن تكون

هناك عقول أخرى فمسألة لا يصعب تصورها على الإطلاق . ويقول بركلي :
« ان لدى معرفة مباشرة بعقلي وأفكارى . واعتمادا على هذه المعرفة ،
بوسعى أن أدرك ادراكا مباشرا امكان وجود الأرواح الأخرى والأفكار
الأخرى » (٣٠٢ : D) . ولكن أنى لى أن أعرف أن هناك عقولا أو
أرواحا أخرى مثلى أنا نفسى ؟ يعترف بركلي متوافقا مع نفسه بأن
« الروح الانسانية أو الشخص ليست من الأشياء التى تدرك بواسطة
الحس باعتبارها ليست فكرة » (١٤٨ : P) . ولما كان وجود العقول
الأخرى لا يمكن اثباته أثباتا مباشرا اعتمادا على الإدراك ، لذا فان اثبات
وجودها لن يتحقق (اذا صح ذلك) الا عن طريق الاستدلال . ويعتقد
بركلي أنه بالمستطاع اثبات ذلك اعتمادا على حجة أصبحت تعرف بحجة
المماثلة analogy ويقول :

« من الواضح أننا لا نرى انسانا ما . . لو قصدنا بكلمة انسان
ذلك الكائن الذى يعيش ويتحرك ويدرك ويفكر مثلنا . وانما ما نراه
لا يزيد عن مجموعة من الأفكار التى تدفعنا الى الاعتقاد بوجود مباد
متمايز للفكر والحركة مماثل لما عندنا ، ومصاحبا لهذا الفكر والحركة ،
رمثلا لهما » (١٤٨ : P) .

« انى أدرك جملة حركات وأفكارا تتغير وتتجمع ، تنبىء بصورها
عن مصادر فعالة مثلى وتصبح هذه الأشياء عند حدوثها . ومن هنا
تتصف المعرفة التى احصل عليها عن الأرواح الأخرى بلا مباشرتها تماما
مثل معرفة أفكارى ، ولكنها تعتمد على تدخل أفكار عندى تعرفنى بوجود
مصادر فاعلة أو أرواح متمايزة عنى كعلة لهذه الأفكار المصاحبة »
(١٤٠ : P) .

وبعبارة أخرى ، فانى أعرف أن هناك كائنات روحية أخرى أو عقول
مثل نفسى اعتمادا على ما يشبه الاستدلال الاستقرائى . فهناك مجموعة
من الأفكار تتداعى هى وعقلي ، جاءت عن طريق الإدراك ، التى ادعوها
بجسمى وفعالها . وعندما أدرك مجموعة مماثلة من الأفكار ، فأغلب
الظن أننى سأستنتج من ذلك أن هناك عقلا مماثلا لعقلي فى الطبيعة ،
وانه بالمثل يتداعى هو وهذه المجموعة من الأفكار . ولنتوقف هنا هنيهة .
فهذه الحجة تثير مشكلات ، حتى اذا عرفت مصحوبة بأونطولوجيا
(نظرية فى الوجود) تثبت وجود الجواهر المادية ، ومصحوبة أيضا
بنظرية فى الإدراك تعتقد أننا ندرك هذه الجواهر ادراكا مباشرا . غير
أن هناك مشكلات أفدح يثيرها اعتقاد بركلي بعدم امكان ادراك أى شىء

البينة ادراكا مباشرا خلاف « افكارى » ، وإن الأشياء لا تزيد عن كونها تشكيلات لأفكار مختلفة داخل عقل أو آخر ، وإن جسمى الحسى لا يزيد عن كونه مجموعة خاصة من الأفكار فى عقلى .

ولو سلمنا بهذه النقاط ، فإنه من غير المتصور كيف سيتيسر لى الاهتمام الى أية معرفة بوجود العقول الأخرى . إذ قد يبدو أن ما يترتب على هذه الافتراضات هو وجود تماثل بيننا جميعا « ومونادات » لا يبتز ، يعنى أننا سنكون جميعا معزولين كل منا عن الآخر على نحو بعيد القطر فلا نوافق نستطيع من خلالها أن نشاهد أى شىء خارج عقولنا . قلن يكون بمقدورنا أن نشاهد الا افكارنا . وبينما تتصف بعض هذه الأفكار بأنها من الأفكار المركبة ، التى تشبه الفكرة المركبة التى ادعواها بجسمى الحسى ، فإن هذا لا يؤيد نوع الاستنتاج الذى استخلصه بركلى . وعلى هذا فالظاهر أن هذه النظرات العامة لبركلى تستلزم نوعا من الانانة (أو وحدة الانا) Solipsism الابستمولوجية ، أى الموقف الذى يدفعنى الى الظن بعدم قدرتى معرفة أى عقل آخر غير عقلى . ولكن بركلى يرفض استخلاص هذه النتيجة ، ولعله يشعر (بحق) بعدم مقبوليتها ، وأنها لو بدت نتيجة محتومة لأية مجموعة من المقدمات ، فإن هذا سيثبت أن هناك خطأ ما بشأنها .

ومن العلاقات ذات الدلالة ان بركلى يقول فى احدى النقاط التى وردت فى كتاب المبادئ عن الله « انه وحده الذى . . يحقق الالتقاء بين الأرواح ، مما ييسر لها ادراك كل منها للأخرى » (P ١٤٧) . فالحاجة ماسة إذن لشيء من التدخل الالهى لتيسير معرفتنا وجود عقول أخرى الى جانب عقلنا ، اذا سلمنا بالنظرات العامة لبركلى . ولكن اللجوء الى الله فى هذه المسألة سيكون وسيلة متعارضة مع مذهب بركلى فى جملته . إذ كان المفروض ان يكون بمقدورنا تفسير معرفتنا لوجود العقول الأخرى - أو الأشخاص الآخرين - دون حاجة الى الالتجاء الى مثل هذا الاجراء الذى يدل على ضعف الحيلة . وتكفى حقيقة اضطراب بركلى لذلك لاثارة الشكوك الجادة فى موقفه العام ، حتى وأن اقتنعنا بالحجج التى أوردها لتأييد موقفه .

الفهرس

| | |
|-----|----------------|
| ٩ | مقدمة الكتاب |
| | الفصل الأول : |
| ١٤ | ديكارت |
| | الفصل الثاني : |
| ٥٥ | لايبنتز |
| | الفصل الثالث : |
| ٨٤ | اسبينوزا |
| | الفصل الرابع : |
| ١٢٢ | لوك |
| | الفصل الخامس : |
| ١٦٥ | بركلى |

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٧٥١٢ / ١٩٩٧

I.S.B.N 977 - 01 - 5238 - 2

■ ريتشارد شاخت

هذا الكتاب الذى أعده العلامة ريتشارد شاخت، يعتبر إضافة جوهرية للمكتبة العربية، لأنه يتناول سبعة من أبرز الفلاسفة فى الحقبة الحديثة من تاريخ الفلسفة، القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، والتي تعتبر ركيزة للقرون اللاحقة حتى تاريخنا المعاصر وهؤلاء الفلاسفة هم ديكارت، اسبينوزا، لايبنتز، لوك، بركلي، هيوم، كانط.

ويمثل الالهام بأعمالهم أحد الأركان التى تركز عليها دراسة الفلسفة بما أحدثوه من تأثير عميق للغاية على مسارها ومختلف قضاياها، بما طرحوه - فى إطار المناهج العلمية - من برامج وأهداف واجتهادات وآراء هامة عن أكثر الجوانب الأساسية فى مشكلاتها، وبما يجيب عن كثير من التساؤلات والقارئ على السواء.

مكتبة الأسرة



بسرور مزمى جنيه وريغ
بمناسبة

١٩٩٧
مهرجان القراءة للجميع

مطابع

الهيئة المصرية العامة للكتاب